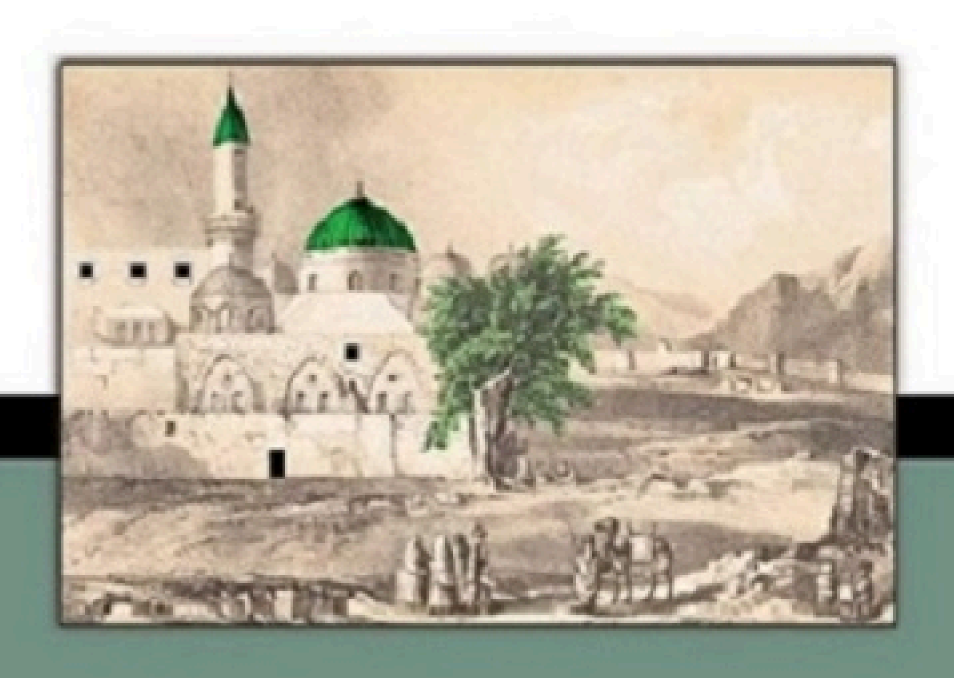
المدينةُ المنوَّرةُ

الفضاء المقدَّس لشبه الجزيرة العربيَّة في صدر الإسلام



هاري مونت

ترجمه عن الإنكليزية:

محمد الفشتكي



المدينة المنورة
المركز الأكاديمي للأبحاث

المدينةُ المنوَّرةُ

الفضاءُ المقدَّس لشبهِ الجزيرة العربيَّة في صدر الإسلام

تأليف:

هاري مونت

ترجمه عن الإنكليزية:

محمد الفشتكي

مدينة المنورة

الفضاء المقدّس لشبه الجزيرة العربيّة في صدر الإسلام

تأليف: هاري مونت

ترجمة: محمد الفشتكي

إخراج الكتاب وتصميم غلافه: القسم الفني

الناشر: المركز الأكاديمي للأبحاث، الطبعة الأولى: 2023

هذه هي التّرجمة العربيّة الكاملة لكتاب:

The Holy City of Medina : Sacred Space in Early Islamic Arabia

صدر الكتاب بالإنكليزيّة عام 2014

تُنشر التّرجمة العربيّة بموجب اتفاق خاص مع مطبعة جامعة كامبردج - إنجلترا

The Arabic translation is published under a special agreement
with Cambridge University Press - England

العراق/ تورنتو - كندا

The Academic Center for Research

TORONTO -CANADA

IRTU

اتحاد الإذاعات والتلفزيونات العراقية

IRAQ RADIOS AND TELEVISIONS UNION

موثق بدار الكتب والوثائق الكندية/ Library and Archives Canada

ISBN : 978-1-990131-46-2

naseer.alkaabi@uokufa.edu.iq



إلى ريبكا

شكر وتقدير

أودُّ في بادئ الأمر أن أُعرب عن امتناني لـ تشيس روبنسون Chase Robinson الذي أشرف على دراساتي العليا كاملةً، واستمرَّ في تقديم التوجيه والدعم من حينها. أودُّ أيضاً اغتنام هذه الفرصة لأشكر الهيئة المسؤولة عن امتحان أطروحة الدكتوراه خاصَّتي، والمؤلَّفة من بيرت هولاند bert Hoyland وأندرو مارشام Andrew Marsham لجميع اقتراحاتها ومساعدتها ودعمها خلال إقامتي وما بعدها. قرأ العديد من الأشخاص فصول هذا الكتاب وعلَّقوا عليها، وخصوصاً نيكولا كلارك Nicola Clarke ومايكل ليكر Michael Lecker وكريستوفر ميليرت Christopher Melchert وتشيس روبنسون واثنين من القرّاء المجهولين من مطبعة جامعة كامبريدج. أنا ممتنٌّ للفرصة التي أتيحت لي هنا لأعبِّر عن كرمهم في العون الذي قدمته جميع تعليقاتهم واقتراحاتهم. أودُّ أن أشكر مايكل ليكر ثانيةً على تشجيعه لعملي فيما يخص المدينة في بدايات الإسلام، وأيضاً لمساعدتي في عدّة مناسباتٍ في العثور على نسخ من الأعمال التي كنت أجد صعوبةً في العثور عليها. لقد حصدت الفائدة أيضاً من مساعدة أشخاص آخرين كثيرين جدّاً دون ذكر أسمائهم بخصوص الكثير من الاستفسارات، وبذلك أنا مدينٌ لهم أيضاً.

كنت محظوظاً جدّاً طوال فترة بحثي، كون مقرّ عملي في معهد الدراسات الشرقيَّة وكلية وولفسون Wolfson College في جامعة أكسفورد، حيث كانا

مكانين ودودين للغاية في العمل، وقد تعلمت الكثير من المحادثات مع الأساتذة والزملاء التالية أسماؤهم، بالإضافة إلى الذين تمَّ ذكرهم سابقاً: أريزو آزاد Arezou Azad، مارك بينبريدج Mark Bainbridge، نيك شاترات Nick Chatrath، ليديا فيراندو Lidia Ferrando، غيرت جان فان جيلدر Geert Jan van Gelder، جيريمي جونز Jeremy Johns، آدم سيلفرستين Adam Silverstein، جوديث فايفر Judith Pfeiffer، آدم طالب Adam Talib، ماثيو تيلير Mathieu Tillier ولوك تيريدويل Luke Treadwell. كما أودُّ أن أعرب عن شكري لأمناء المكتبات في بودليان Bodleian ومعهد الدراسات الشرقية للمساعدة. لقد حظيت بامتياز كرم أولئك الذي قاموا بتمويل أبحاث الدكتوراه وما بعد الدكتوراه في أكسفورد، وأودُّ أن أعرب عن الشكر بخصوص الدعم الذي تلقيته في هذا الصدد من مجلس بحوث الفنِّ والعلوم الإنسانيَّة فيما يخصُّ الدكتوراه، والأكاديميَّة البريطانيَّة من أجل ما بعد الدكتوراه.

قدّمت ماريجولد أكلاند Marigold Acland التشجيع الأوَّليَّ لهذا المشروع في مطبعة جامعة كامبريدج، كما أشكر وليام هاميل William Hammell وساريكا نارولا Sarika Narula على دعمهما منذ ذلك الحين، كذلك أشكر جيني لي Jeanie Lee وآمي نارامور Ami Naramor وبهافني Bhavani لمساعدتهم في عملية الإنتاج. بذل مايكل أثانسون Michael Athanson ورايان لينش Ryan Lynch وقتهم بشكلٍ سخيٍّ للمساعدة في إنتاج الخريطة رقم 1، و قام جو لومونيير Joe LeMonnier بإنتاج الخريطة رقم 2.

أخيراً أودُّ اغتنام الفرصة لأشكر عائلتي. كان والداي وأختي جيسي Jassy موجودين دائماً لدعمي ومع ذلك فإن أكبر فضل، كما كان دائماً، يعود لـ ريبيكا Rebekah.

ملاحظات على النص

كما هو معروفٌ في المجال، عادةً ما يتمُّ ذكر كلا نمطي التاريخ الهجريِّ والميلاديِّ سويَّاً بالشكل التالي هجري/ ميلادي، وبالتالي فقد كانت هجرة محمَّد إلى المدينة في 1/622، في الحالات القليلة التي يتمُّ فيها ذكر تاريخ هجريٍّ فقط أو ميلاديٍّ فقط تمَّ توضيح ذلك.

تمَّ تقديم المراجع بشكلٍ موجزٍ في الحواشي السفليَّة، وعادةً ما يتمُّ العثور على لقب المؤلِّف، وصيغةٍ مختصرةٍ لعنوان العمل، وتفاصيل أوسع يمكن إيجادها في البيلوغرافيا.

يُشار إلى مجموعةٍ من الأعمال باختصارات أخرى مذكورة في القسم التالي، والاستثناء الأكثر شيوعاً هو موادُّ الموسوعة، والتي تتمُّ الإشارة إليها في الحواشي السفليَّة بالشكل: الاسم]أو الاسم المختصر[للموسوعة، «شكل مختصر لعنوان المادة» (اسم المؤلِّف). Name [or abridged name] of encyclopaedia، s.v. 'Title of article' (Author's name) على سبيل المثال (EI[3]، s.v. 'Bu'ath' (M. Lecker).

يتمُّ الاستشهاد بالاقتباسات القليلة من المصادر اليونانيَّة واللاتينيَّة الكلاسيكيَّة باستخدام اصطلاحات مرجعيَّة شائعة في الأعمال المتعلِّقة بالتاريخ القديم.

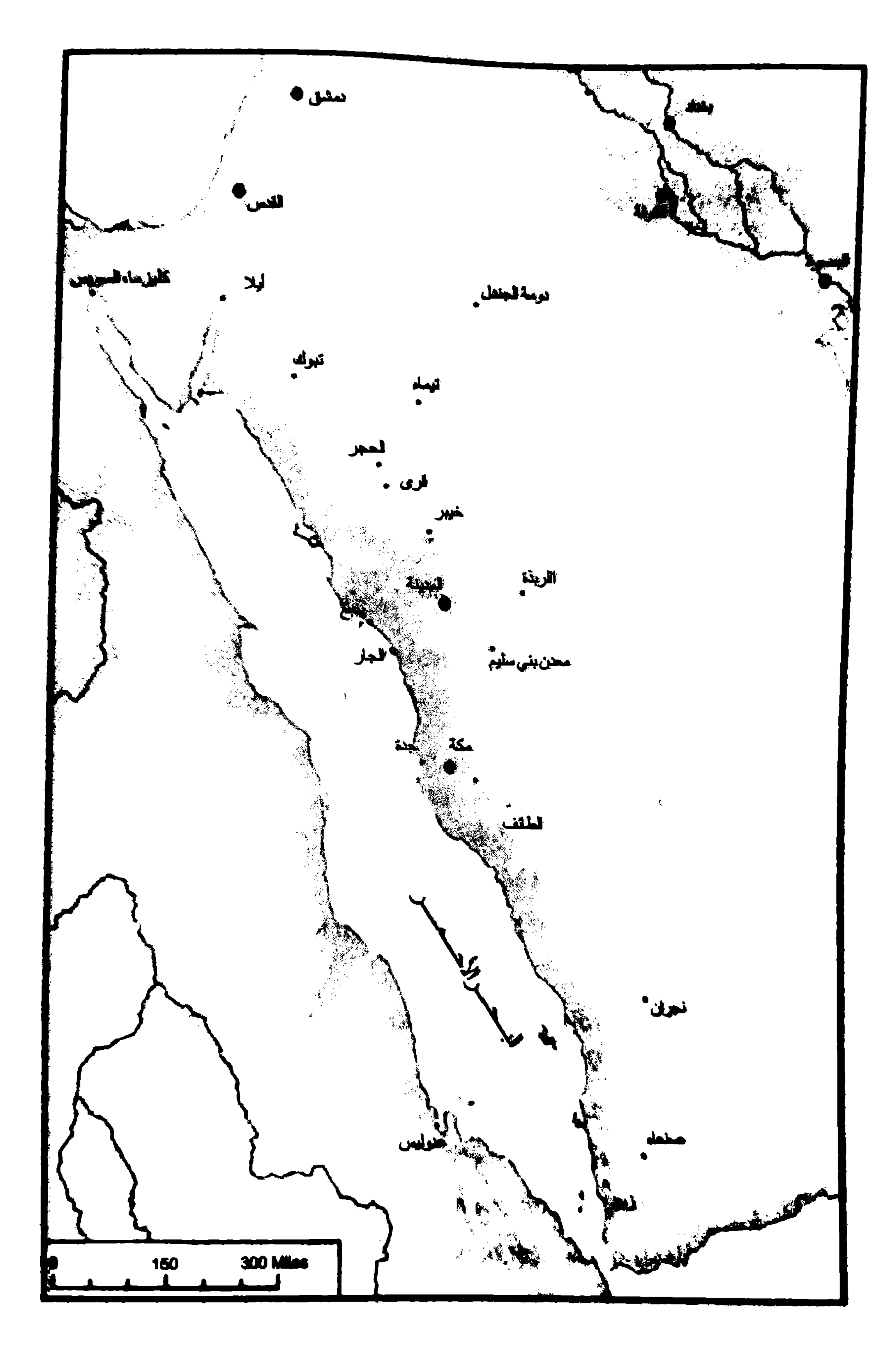
هناك اختصارٌ نمطيٌّ أخير يجب أن يكون القارئ على درايةٍ به، هو أنَّ العديد من الإشارات إلى محمَّد في الأعمال العربيَّة والفارسيَّة تكون متبوعة

بواحدةٍ من أنواع الدعاء الموحَّد لصلوات الله عليه، وفي بعض الأحيان على عائلته و/أو أصحابه. بشكلٍ عامٍّ أنا لا أترجم هذه الصلوات حتى لا يتشوَّش النص، ولكنَّني أشير إلى مكان وجودها في الإصدار الذي استخدمته عن طريق ادخال الاختصار ((ص)).

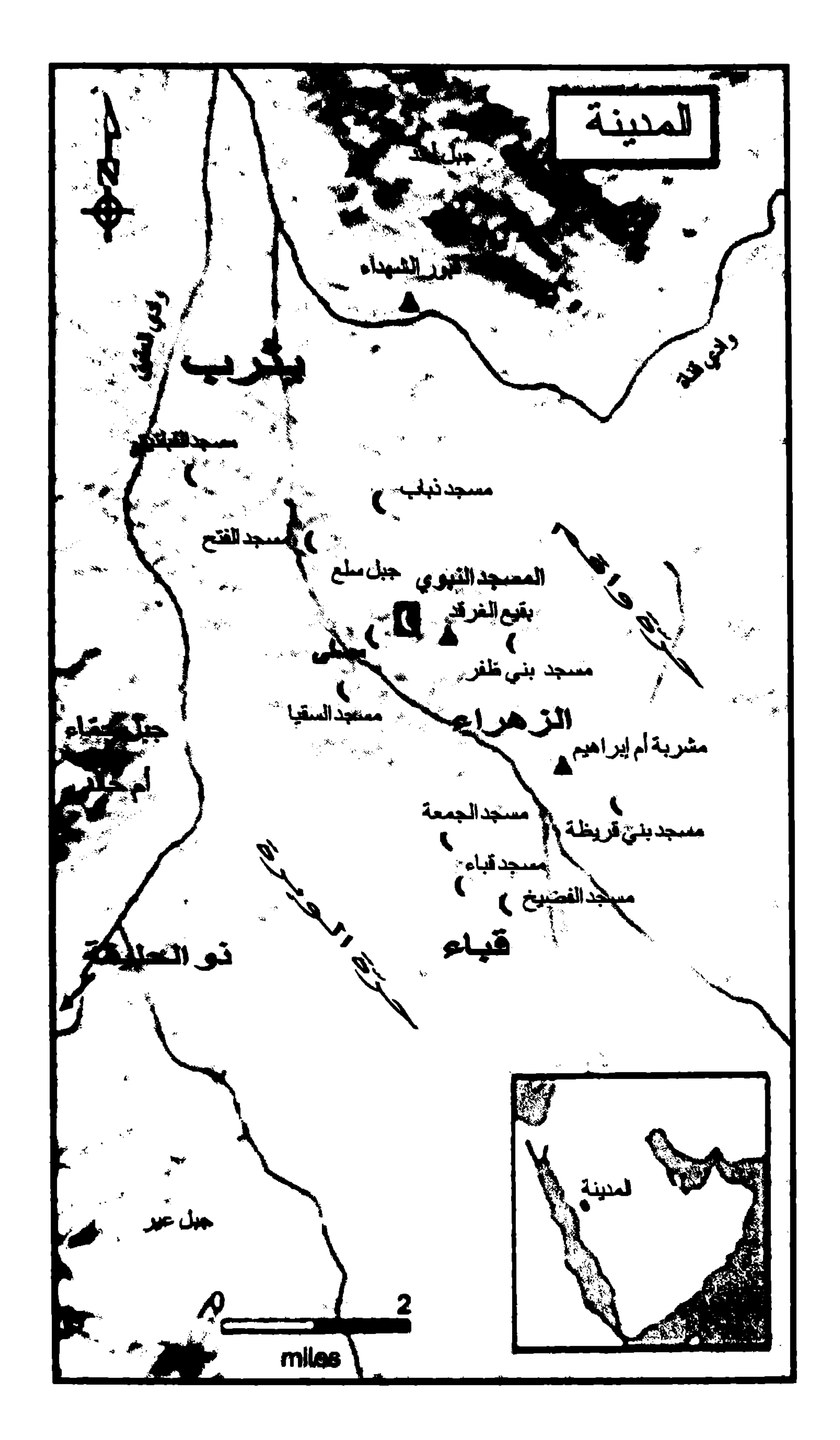
اختصارات

AAE	علم الآثار والنقوش العربية Arabian Archaeology and Epigraphy
BASIC	بيزنطة والعرب في القرن السادس، كتاب لـ عرفان شهيد Shahid, Byzantium and the Arabs in the Sixth Century
BSOAS	مجلة جامعة الدراسات الشرقيَّة والأفريقيَّة Bulletin of the School of Oriental and African Studies
CRAI	محاضر اجتماعات العام أكاديميَّة النقوش والآداب Comptes rendus des seances de l' annee: academie des inscriptions et belles-lettres
EI2	موسوعة الإسلام، الطبعة الثانية، تحرير H. A. R Gibb وآخرون، 13 مجلداً. ليدن، 1960 - 2009. Encyclopaedia of Islam, 2nd ed., eds. H. A. R. Gibb et al., 13 vols. Leiden, 1960- 2009.
EI3	موسوعة الإسلام الثالثة، تحرير K. Fleet et al. ليدن، 2007. Encyclopaedia of Islam Three, eds. K. Fleet et al. Leiden, 2007.

EQ	موسوعة القرآن، تحرير J. D. McAuliffe، ستة مجلدات. ليدن، 2001 – 6. Encyclopaedia of the Qur'an، ed. J. D. McAuliffe, 6 vols. Leiden, 2001 – 6.
IJMES	المجلة الدوليّة لدراسات الشرق الأوسط International Journal of Middle East Studies
ILS	الشريعة الإسلاميَّة والمجتمع Islamic Law and Society
JAOS	مجلة الجمعيَّة الشرقيَّة الأمريكيَّة Journal of the American Oriental Society
JESHO	مجلة تاريخ الشرق الاقتصاديّ والاجتماعيّ Journal of the Economic and Social History of the Orient
JRAS	مجلة الجمعيَّة الملكيَّة الآسيويَّة Journal of the Royal Asiatic Society
JSAI	دراسات القدس في اللغة العربيَّة والإسلام Jerusalem Studies in Arabic and Islam
JSS	مجلة الدراسات الساميَّة Journal of Semitic Studies
MUSJ	حرم جامعة سانت جوزيف Melanges de l'Universite Saint-Joseph
PSAS	محضر ندوة الدراسات العربيَّة Proceedings of the Seminar for Arabian Studies



الحجاز في صدر الإسلام



معالم المدينة المقدَّسة في صدر الإسلام

المقدّمة

دائماً ما حملت الفضاءات المقدَّسة عبر التاريخ الإسلاميّ أهمِّيةً سياسيَّةً ودينيَّةً وثقافيَّةُ كبيرة، يحمل ملك السعودية العربيَّة اليوم لقب *خادم الحرمين* (مكَّة والمدينة) ويسافر حاليّاً أكثر من مليوني مسلم من جميع أنحاء العالم كلَّ عام إلى مكَّة لأداء فريضة الحجّ، وسوف يزور الكثير منهم المدينة أيضاً.[1] باعتبارها البلدة التي قدَّمت الحماية للنبيِّ عندما كذَّبه قومه، وهي موقع أوَّل كيانٍ إسلاميٍّ، وأوَّل مسجد، *مسجد النبيِّ* (الحرم) وقبره، وباعتبارها أوَّل مركزٍ للإمبراطوريَّة الإسلاميَّة في الوقت الذي كانت فيه الجيوش الإسلاميَّة تغزو معظم الشرق الأوسط، أصبحت مكانة المدينة واضحةً اليوم في تاريخ المجتمع الإسلاميّ. إنَّ المكانة السياسيَّة المكافئة للقب خادم الحرمين ـ لقبٌ على ما يبدو استخدمه صلاح الدين لأوَّل مرَّةٍ في إحدى الكتابات عام 587/1191 في القدس[2] ـ وعدد الزوار في الوقت الحاضر، يبرهنان على النجاح الكبير لأولئك الذين عملوا عبر القرون على رعاية الفضاءات المقدَّسة في المدينة، وعزَّزوا مكانتها كمدينةٍ مقدَّسةٍ على نطاقٍ واسع.

في هذه الدراسات الحديثة، ونظراً لوجود الفضاءات المقدَّسة في المدينة، وتاريخها كمدينةٍ مقدَّسة للمسلمين في جميع أنحاء العالم، يؤكِّد الدارسون عموماً على أنَّه تمَّ تقديس المدينة في الأصل بهجرة الرسول إليها عام 1/622

(1) من أجل دراسة عن الحجّ الحديث إلى المدينة انظر 76-227 Behrens، ***Garten des Paradieses***.

(2) EI، s.v. ***'Khadim al-1: Haramayn'*** (B. Lewis).

من مكَّة، وقيامه ببناء الحرم هناك، ومن ثمَّ وفاته ودفنه فيها. لخّص ألبرت أرازي Albert Arazi في مقالٍ مثيرٍ هذا الرأي بإيجاز: «أعطت الهجرة إلى المدينة، يثرب القديمة، تلك البلدة بعداً جديداً هو القداسة» ومن ثمَّ وبعد بناء الحرم، ووجود قبر محمَّد فيها حقَّقت المدينة «فائضاً من القداسة».[1]

ممَّا لا شكَّ فيه أنَّ هجرة محمَّد إلى المدينة ووفاته كانا حدثين لهما آثار هائلة على المجتمع الإسلامي الأوَّل.[2] ومع ذلك، قد يكون لدينا سبب وجيه للشعور بعدم الرضا عن رواية تقديس المدينة وظهورها كمدينةٍ مقدَّسة، والتي تعتبر أن معظم المرحلة قد انتهت بعد وقتٍ قصيرٍ من وفاة محمَّد في عام 11/632. تترك هذه الرواية عدداً من الأسئلة دون إجابة. ببساطة لا ينبغي أن نفترض أنَّ المدينة كانت سوف تستحضر نفس الأهمِّية بالنسبة للمسلمين في القرنين الثاني/الثامن أو الثالث/التاسع كما كانت في الأوَّل/السابع. الغرض من هذا الكتاب هو تقديم إدراكٍ أكبر للمراحل التعاقبيَّة التي تمَّ من خلالها تطوير قدسيَّة المدينة أوَّل الأمر، ومن ثمَّ تعزيزها.

يبحث الفصل الأوَّل في بعض ممارسات تقديس مكانٍ كان موجوداً في

(1) Arazi، *'Materiaux'*، 177، 179.

(2) تناول كتابان حديثان أهمِّية الحدث الثاني: Powers، *Muhammad Is Not the Father*; Shoemaker، *Death of a Prophet*. تتجلَّى أهمِّية الهجرة بشكلٍ واضحٍ في حقيقة أنَّ التقويم الإسلاميّ - وفي وقتٍ مبكرٍ نسبيّاً - تمَّ احتسابه من هذا اليوم. اشتهر الاستخدام الأقدم الموجود لنظام التقويم هذا في برديَّة ثنائيَّة اللغة، عربيَّة – يونانيَّة، مؤرَّخة في Pharmouthi 30 (تقويم مصري قديم) إشارة إلى 1 باليونانية وإلى الشهر جمادى الأولى من العام 22 بالعربيَّة، يتزامن كلاهما للإشارة إلى شهر أبريل من عام 643 م. هذا ولا توجد وثيقة أخرى في القرن الأوَّل/السابع تقدِّم أيَّ تبرير واضح على تعيين هذا التقويم الجديد. للحصول على نسخة مع مناقشة للبرديَّة (PERF 558) انظر Grohmann، *'Aperçu'*، 40-4، وانظر أيضاً Hoyland، *Seeing Islam*، 54 7-8. للحصول على مناقشة تطوُّر أهمِّية الهجرة في الفكر الإسلامي انظر Crone، *'First-century concept'*.

الحجاز على مشارف مسيرة محمَّد، ثم يرمي الفصل التالي إلى شرح سبب اختياره إعلان الـ حرم ـ أحد أكثر أشكال الفضاءات المقدَّسة أهمِّيةً من الناحيتين الاجتماعيَّة والدينيَّة قبل الإسلام ـ في المدينة وبذلك كيف قام بمواءمة تلك الممارسة السابقة للإسلام. في الفصل الثالث أتطرَّق إلى تطوُّرات فكرة ما كان عليه الحرم بعد وفاة محمَّد وما أعقب ذلك من اجتياحٍ سريع من قبل أتباعه لمناطق شاسعة ذات تقاليد دينيَّة وسياسيَّة مختلفة. من المتوقَّع أن تؤثِّر مثل هذه التطوُّرات على المعتقدات فيما يخصُّ حرم المدينة وقدسيَّتها المتصوَّرة، حتَّى أنَّنا سوف نرى أنَّ بعض المسلمين أتوا على التشكيك بوجود حرمٍ في المدينة.

يأخذ النصف الثاني من الكتاب النقاش إلى ما وراء حرم المدينة وينقلب الفصل الرابع إلى إنشاء مشهدٍ مقدَّسٍ في المدينة عن طريق الخلفاء ومؤرِّخي البلدة المحلِّيِّين من خلال تكوين ونقاش العديد من المواقع المحدَّدة المنتشرة في جميع أنحاء الواحة، والتي احتفت بمسيرة محمَّد كنبيٍّ ومؤسِّسٍ لمجتمعٍ سياسيٍّ واجتماعيّ.

يرمي الفصل الخامس إلى الإجابة على السؤال الصعب والمتعلق بمتى ولماذا بدأ المسلمون من جميع أنحاء الخلافة بالتوافد إلى المدينة لأداء الحجِّ. توضح هذه الفصول نقطتين رئيستَين، الأولى هي أنَّ العقائد المرتبطة بقدسيَّة المدينة وبأسباب تلك القداسة لم تبقَ ساكنة، بل كانت وباستمرار تتفاوض وتتناقش حول ذلك. والثانية هي أنَّ قدسيَّة المدينة المكرَّمة على نطاقٍ واسعٍ لم تكن نتاج أعمال محمَّد فقط، ولكن أيضاً أعمال الخلفاء والعلماء والذين من بينهم من ادَّعى سلطة محمَّد السياسيَّة والدينيَّة والقانونيَّة عبر القرون التي أعقبت وفاته.

في الفصل السادس، أقوم بجمع الأشياء بعضها مع بعض من خلال التحقيق في سبب بذل العديد من الخلفاء والعلماء الجهود الكبيرة لتعزيز حرمة

المدينة، ولتحويل البلدة إلى مدينةٍ مقدَّسة. أُظهر أن الرعاية التي قدَّمها الخلفاء والعلماء للفضاءات المقدَّسة في المدينة، مرتبطة بشكلٍ وثيقٍ بحاجتهم الناشئة تدريجيًّاً لإثبات أنَّهم قد ورثوا ممارسة السلطة السياسيَّة والقانونيَّة والدينيَّة من النبيِّ، الذي مارس هذه السلطة بنفسه باعتباره رسول الله الأخير لأوَّل جماعةٍ مسلمةٍ في المدينة.

أظهر التركيز الكبير من قبل الدراسات الحديثة على تاريخ بداية الإسلام كيف أنَّ الكثير من العقائد والانتماءات المذهبيَّة والأفكار حول ممارسة السلطة الدينيَّة والسياسيَّة، والكثير من القضايا الأخرى المرتبطة بالإسلام الـ*التقليدي* (لعدم وجود كلمة أفضل) قد ظهرت بشكل تدريجيّ. لعبت دراسات المواقف المستجدَّة تجاه الفضاءات المقدَّسة دورها في هذا المسعى الأكاديميّ الحديث، مع تركيزها الشديد على مكَّة والقدس.[1] تقدِّم القدس في صدر الإسلام مثالًا

(1) بالنسبة لمكَّة انظر على وجه الخصوص دراسات هوتينغ Hawting ذات الصلة الواردة في البيلوغرافيا، أيضاً Rubin، *Kaba*;

Crone، *First-century concept*; McMillan 385-7، *Meaning of Mecca* ; وأخيراً الأشهر، Crone and Cook، *Hagarism*، خصوصاً 21-6.

من بين العديد من الدراسات حول القدس في صدر الإسلام انظر مع المزيد من المراجع: Elad، *Medieval Jerusalem* ; لنفس الكاتب أيضاً: *Abd al-Malik*، نفس الكاتب: *Why did Abd al-Malik bulid the Dome of the Rock?* ; Lassner، *Muslims on the sanctity of Jerusalem*'.

هناك أيضاً عدد كبير من دراسات Livne-Kafri حول المواقف تجاه القدس في صدر الإسلام، وعلى سبيل المثال:

'*Note*'، '*and 'Jerusalem*'، وبعض النقاط المناسبة في *Rubin*، '*Between Arabia and the Holy Land*'.

أثبتت الأبحاث وبشكلٍ متزايد أنَّ ادعاءات القداسة لم تكن بأيِّ حالٍ من الأحوال مقتصرةً على مكَّة

صارخاً على التركيز الذي أولته الدراسات الحديثة على حقيقة أنَّ تطوُّر ونشوء العقائد الإسلاميَّة ـ في هذه الحالة وبشكلٍ خاصٍّ فيما يتعلق بالمواقف تجاه الفضاء المقدَّس ـ يجب دراستها بالرُّجوع إلى الخلفيَّة التاريخيَّة ذات الصلة: يقدِّم لنا مؤرِّخ أرمنيٌّ في منتصف القرن السابع الميلاديّ إثباتاً مبكِّراً على أهمِّية القدس وفلسطين، كأرضٍ كانت مقدَّسةً بالنسبة للمجتمع الإسلاميّ في مراحله الأولى،[1] لكنَّ قلَّة من المؤرِّخين في الوقت الحاضر يسعون إلى فهم بناء الخليفة الأمويّ عبد الملك بن مروان (حكم ما بين 705-685/86-65) لقبَّة الصخرة دون الإشارة إلى فترة الحرب الأهليَّة التي اجتاحت العالم الإسلامي في أواخر القرن الأول/السابع والمعروفة عامَّةً بالفتنة الثانية. الهدف من هذا الكتاب هو وضع تطوُّر الأفكار المرتبطة بالفضاء المقدَّس للمدينة وظهورها كمدينة ذات قداسة، في إطار تاريخيٍّ مناسب.

هذه إذن دراسة فضاءٍ مقدَّس ومدينة مقدَّسة في أطرها العربيَّة الإسلاميَّة والغربيَّة المبكرة. هناك تاريخٌ طويل في الدراسات الغربيَّة لمحاولات تعريف المصطلحَين «*holy*» و«sacred» وربَّما تكون النقاشات المبكرة الأكبر أثراً هي نقاشات إميل دوركهايم Emile Durkheim ورودولف أوتو Rudolf Otto. جادل دوركهايم الذي نشر عام 1912 بعنوان ***الأشكال الأساسية للحياة الدينية*** ***Les formes elementaires de la vie religieuse*** أنَّ إحدى السمات الأساسيَّة لجميع الأديان هي تصنيفها للأشياء على أنَّها مقدَّسة

والمدينة والقدس في القرون الثلاثة أو الأربعة الأولى من الإسلام. طرحت دراستان هما: Kister، ***you shall only set out for three mosques***، ولنفس الكاتب، ***Sanctity joint and divided***; وحديثاً، Yaron Friedmann ادعاءات جريئة بشأن الكوفة في: ***Kufa is better***.

(1) ***Armenian History***، I، 95-7، 102-3..

sacred أو مدنَّسة *profane* وأنَّ *الشيء المقَّدس* *sacred* هو مميَّز بحيث يجب أن لا يمسَّه الدنس، وإن حصل ذلك وجب العقاب. *الأمور المقدَّسة* *sacred* يحميها الحظر، بينما الأمور المدنَّسة محظورة لإبقائها بعيدة عن المقدَّسة *sacred* والتمرير بين الحالتين ممكنٌ فقط عن طريق تشريع طقوس معيَّنة.[1] قام أوتو الذي ظهرت دراسته التفصيليَّة *المقدَّس* *Das Heilige* بعد ذلك بوقتٍ قصير عام 1917 بتقسيم *holy* (Heilige) إلى جزأين متمايزين. في الجزء الأوَّل أصبح المصطلح مساوياً لكلِّ ما هو جيِّد *بشكل تامٍّ* أو *أخلاقيٍّ* *بشكل مثاليّ*، بينما المعنى الثاني ــ الذي يسمِّيه أوتو *الروحاني* ***numinous*** ــ «لا يمكن تحديده بدقَّة» على الرغم من أنَّ اختياره للكلمة اللاتينية **numen** *الإرادة الإلهيَّة* *divine will* كأساسٍ لمصطلحه يشير إلى أنَّه رأى هذا الجانب من المقدَّس holy على أنَّه مرتبط بشكل كامل وشامل بالإله، أو بقوَّة إلهيَّة أخرى.[2] على حدِّ علمي، لم يؤدِّ قرنٌ من الدراسات التي اتَّبعها روَّادٌ مثل دوركهايم وأوتو إلى إجماعٍ على تعريفٍ دقيقٍ لـ«holy» و«sacred». مع ذلك فإنَّ المفهوم الذي صعب تحديده بدقَّة ما زال يمكن أن يحمل قيمةً إرشاديَّة إذا تمَّ تفهُّمه بشكلٍ فضفاض. أنا أستخدم المصطلحَين كمرادفَين للإشارة على نطاقٍ واسعٍ إلى شيءٍ مرتبطٍ بالذات المقدَّسة، ومحميٍ بالأنظمة و/أو الطقوس من الأمور غير الـ«مقدَّسة holy/sacred».

الفضاء المقدَّس بدوره هو مفهومٌ حلَّله علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع

---

(1) دوركهايم، النماذج الأوليَّة ***Elementary Forms*** 36-42 (الاقتباس من الصفحة 40). تمَّ استخدام تعريف دوركهايم للمقدَّس في مقابل المدنَّس، أي ما هو ليس مقدَّساً من قبل بعض الجماعات في العصور القديمة والحديثة ــ بالنسبة للحاخامات، انظر، ***This Holy Place***، Fine11. من أجل فهم كيف يجب على المسلمين الناطقين بالعربيَّة تعريف المقدَّس، انظر Gardet، ***'Notion et sens*** ".

(2) Otto، Idea of the Holy، مبعثرة في الكتاب ولكن خصوصاً 5، 7، 110.

والنفس ومؤرِّخو الدين بشكلٍ مكثَّف.[1] تشير أعمالهم إلى أنَّ الفضاء المقدَّس محدَّدٌ ومميَّزٌ بوضوحٍ عن الفضاءات الأخرى، وهو يركِّز الانتباه على الأشياء الموجودة داخله والأعمال التي تتم ضمنه. هناك مجموعة هائلة من الأنواع المختلفة للفضاءات المقدسة، من الغرف الفردية في مبنى إلى الهياكل الفردية المعروفة غالباً باسم المزارات الدينية (على سبيل المثال المعابد ومقابر القدِّيسين والكنائس والكنيس والمساجد) إلى مدن بأكملها أو مساحات شاسعة غير مأهولة.

غالباً ما تشتمل تلك الميِّزات المشتركة بين مجموعة من الفضاءات التي تُعتبر مقدَّسة على حدودٍ معرَّفة بوضوح، طقوس معيَّنة لا يمكن القيام بها إلَّا داخل ذلك الفضاء، نواظم خاصَّة يجب الالتزام بها من أجل الدخول إليها و/ أو داخلها، تهدف الأخيرة في كثيرٍ من الأحيان إلى ضمان الحفاظ على مستويات صارمة من النقاء الشعائريّ. العديد من الفضاءات المقدَّسة هي أماكن للحجِّ غالباً في أوقات محدَّدة وبالتالي يمكن أن تتداخل مع وقت مقدَّس.

على المستوى العمليِّ والحياة اليوميَّة، تعمل الفضاءات المقدَّسة عادةً على تلبية عددٍ من الاحتياجات الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة التي تتطلَّبها المجموعة/ المجموعات التي تعتبرها كذلك، وفي نفس الوقت قد يتمُّ ضمان القواعد المرافقة لتلك الفضاءات عن طريق عقوبة قاسية لأولئك الذين يخطئون، لكنَّ مثل هذه التدابير لا تمنع دائماً عصيان تلك القواعد من قبل هؤلاء الذين

(1) بالنسبة لبعض النقاشات التمهيديَّة الكلاسيكيَّة انظر Eliade، ***Patterns in Comparative Religion***، 367-87; لنفس الكاتب ***Scared and the Profane***، 20-65 ; Smith، ***Map Is Not Territory*** ; لنفس الكاتب ***Imagining Religion***، خصوصاً 53-65 ; لنفس الكاتب ***To Take Place***. من أجل مناقشتين جيِّدتين حول فائدة مقاربات بعض المؤرِّخين للفضاء المقدَّس انظر: Friedland and Hecht، ***Politics of sacred place***، 24-8 ; Hamilton and Spicer، ***Defining the holy***.

يشعرون أنَّه يمكنهم الإفلات من العقوبة. في النهاية يحتفظ مصطلح «الفضاء المقدَّس» بقيمةٍ أكبر، لا سيما كأداة نسبيَّة، خصوصاً إن لم يكن مقيَّداً بشدَّة بالأماكن التي تشترك بكلِّ هذه الميِّزات. ولغايتي هنا، يُعتبر الفضاء مقدَّساً في حال تمَّ تمييزه بوضوح عن الفضاءات الأخرى من خلال حدود معرَّفة و/أو نواظم وطقوس محدَّدة، ويُتمسَّك بأنَّ له صلة خاصَّة مع الإله/الذات المقدَّسة. يمكن بالطبع إجراء هذا الارتباط عن طريق شخصٍ مكرَّمٍ يمثل الذات المقدَّسة مثل نبيٍّ أو ملاك أو رجل مبجَّل.[1]

عندما يغطِّي فضاءٌ مقدَّس مبجَّل منطقةً حضريَّةً بأكملها، أو عندما يتركَّز عددٌ من الفضاءات المقدَّسة في منطقةٍ حضريَّة واحدة، يمكن عندئذٍ تسمية تلك المنطقة بـ *مدينة مقدَّسة*.[2] وفقاً لهذا التعريف، تمتلك جميع المدن المقدَّسة فضاء (فضاءات) مقدَّسة ولكن لا ينبغي اعتبار جميع المناطق الحضريَّة ذات الفضاءات المقدَّسة مدناً مقدَّسة. إنَّ مسعى هذا الكتاب وضع سياقٍ لظهور المدينة وجاذبيَّتها كمدينة مقدَّسة في قرون بدايات الإسلام، سوف يبحث في اهتمام المسلمين بالفضاءات داخل وحول البلدة، باعتبارها أماكن مقدَّسة في البداية ولكن أيضاً، كيف ولماذا استمرَّ تبجيل هذه الفضاءات على نطاقٍ واسعٍ في جميع أنحاء العالم الإسلاميّ.

«كيف يمكن أن تصبح الأماكن مقدَّسة؟»

كان هذا هو السؤال الذي استخدمه روبرت أوستن ماركوس .R. A

---

(1) تمَّت الإشارة إلى الأهمِّية الاجتماعيَّة للأشخاص المقدَّسين في أواخر العصور القديمة في Brown، ***Rise and function*** ، أيضاً يمكنك المقارنة مع مقطع لنفس الكاتب في **Authority and the Sacred**، 78-55. من أجل فترة الإسلام المبكر انظر Robinson، ***Prophecy and holy men***.

(2) للحصول على تعريفٍ مماثل انظر Peters، ***Jerusalem and Mecca***، 3.

Markus كعنوانٍ لمقالٍ مهمٍّ تمَّ نشره عام 1994 حول الإجراءات التي تغلَّب المسيحيُّون بواسطتها في القرن الرابع الميلادي على تردّدهم السابق في منح أماكن معيَّنة على وجه الأرض قدراً أكبر من القداسة. يبدو السؤال غريباً في بعض المواضع بسبب الوفرة النسبيَّة للأماكن المقدَّسة بطريقةٍ أو بأخرى في جميع أنحاء العالم لمعظم الأديان المعروفة. كما أشار ماركوس نفسه بعد طرح سؤاله «جيلٌ سابقٌ من علماء الأديان لم يكونوا ليروا مشكلةً هنا».[1] كان عالِم الأديان الرومانيُّ الشهير ميرسيا إلياد Mircea Eliade قد استبق سؤال ماركوس بتصريحه أنَّ «كلَّ مظهرٍ من مظاهر التقديس kratophany و hierophany يغيِّر المكان الذي يحدث فيه: مدنَّسٌ حتَّى لحظة معيَّنة، ومن ثمَّ فصاعداً منطقة مقدَّسة».[2] (المترجم: hierophany هي أحد أشكال تصوير الصفة اليونانية hieros والتي تعني «مقدَّس» أمَّا kratophany هي أن يكون المرء مكرَّساً للمقدَّس وخائفاً منه في نفس الوقت.)

من المؤكَّد أنَّ تصريح إلياد مباشرٌ وجذَّاب: يبدو واضحاً أنَّه لكي يتمَّ اعتبار أيِّ موقع مقدَّساً يجب أن يحدث مظهر عظيم من مظاهر الألوهيَّة والقداسة في ذلك المكان. لكن بالنسبة للمؤرِّخ، فإنَّ هذا يثير تساؤلاتٍ على الفور. لا يمكن اعتبار القداسة hierophany إلَّا في عين المشاهد، أوَّلاً يحتاج الشخص إلى أن يشهد ذلك ـ بطريقةٍ أو بأخرى ـ ومن ثمَّ أنْ يعتبر ذلك مقدَّساً. لا يفيد المقدَّس أن يتجلى ببساطة، بل يجب على الناس النهوض وملاحظة ذلك. الاستنتاج المنطقيُّ هو أنَّ كلَّ مظهرٍ من مظاهر المقدَّس سوف يتلاءم مع سياقٍ

---

(1) Markus، *How on earth could places become holy?*، الاقتباس من 258.

(2) Eliade، *Patterns in Comparative Religion*، 367 ; للحصول على ملخص ونقد لأعمال Eliade انظر: Smith، *Map is Not Territory*، 88-103

تاريخيٌّ وإلَّا فسوف يُساء فهمه.[1]

كيف يتمُّ اعتبار الأماكن مقدَّسةً في بادئ الأمر هو فقط جزءٌ واحد من المسألة. هناك أيضاً حقيقة واضحة إلى حدٍّ ما، هي أنَّ هذه الفضاءات مختلفة في العديد من الجوانب. قد يتشارك العديد منها في بعض العموميَّات، فالفضاءات المقدَّسة ـ على سبيل المثال ـ غالباً ما تقترن بسماتٍ طبوغرافيَّة معيَّنة، مثل الجبال، الأنهار، الينابيع والأحجار[2]، لكنَّها غالباً ما تعمل على أكثر قليلاً من المستوى الظاهريِّ وعلى أيِّ حال يصعب التكهُّن بمظهرها بشكلٍ عامّ. حتَّى أنَّ فضاءً واحداً منها يمكن أن يكون مقدَّساً بطرقٍ مختلفة، لمجتمعاتٍ مختلفةٍ، في أوقاتٍ مختلفة، والقدس هي أوضح مثالٍ على ذلك: لم يقتصر الأمر على اليهود، بل المسيحيُّون والمسلمون أيضاً اعتقدوا بقدسيَّة المدينة لأسبابٍ مختلفة، ولكنَّ أشخاصاً من نفس الديانة عاملوها بطرقٍ مختلفة. على سبيل المثال، ناقش المسيحيُّون القدماء ومسيحيو القرون الوسطى فيما بينهم شرعيَّة الحجِّ إلى القدس.[3]

إنَّ تخصيص فضاء مقدَّس لمجموعة ما أو مشاركتها مع مجموعة أخرى هو ظاهرة شائعة، من الأمثلة المعروفة قرار الخليفة الأمويّ الوليد بن عبد

---

(1) انظر كمثال Brown، **Cult of Saints**، 48: «المعتقدات على سبيل المثال يجب أن تكون على وجه التحديد بمواجهة مع سياقها الاجتماعي، أو كما صاغها صعصعة بن صوحان العبديّ في مناقشة مع معاوية، وذلك تبعا لما قال ابن الفقيه في كتاب البلدان، 115، إنَّ الأرض لا تقدِّس أهلها، لكنَّ أهلها يقدِّسونها».

(2) دراسة كلاسيكيَّة Smith، **Lectures on the Religion of the Semites**، 126-212; للمزيد من التعليقات الحديثة في السياق في دراسة الأماكن المقدَّسة السوريَّة في العصور الوسطى انظر Meri، Cult of Saints، 12، 14، 9-47.

(3) Constable، ***'Opposition to pilgrimage'***; Bitton-Ashkelony، ***Encountering the Sacred***.

الملك (حكم ما بين 86-96/705-715) بناء مسجده الجديد في دمشق على موقع كنيسة مسيحيَّة مكرَّسة لـ يوحنَّا المعمدان، وكانت تلك الكنيسة ، شُيِّدت على موقع معبدٍ سابقٍ مكرَّسٍ لـ جوبيتر.[1] (المترجم: الإله جوبيتر ـ ولازالت آثار المعبد واضحة حتَّى الآن). مرَّةً أخرى، إنَّ النظر في السياق التاريخيِّ أمرٌ جوهريٌّ هنا. لم يتمّ تخصيص الفضاءات المقدَّسة من قبل الغزاة أو الوافدين الجدد وهناك الكثير من الأمثلة على موقعٍ مقدَّس لم يعد كذلك بمرور الوقت. إحدى الحالات هي التخلِّي التدريجيّ عن ضريح القدِّيس سيرجيوس في الرصافة شماليّ سوريا خلال القرون التي تلت الفتح الإسلاميّ. يقدِّم هذا الضريح مثالاً جديراً بالملاحظة عن فضاءٍ مقدَّس يبدو أنَّه استمرَّ في التنامي فوراً بعد الفتح، ولكنَّه في نهاية المطاف لم يعد كذلك. لماذا تحافظ بعض الفضاءات المقدَّسة على قدسيتها وأخرى لا، هو سؤالٌ لا يمكن الإجابة عنه إلا عن طريق تجاوز البحث عن أصول قدسيَّة مكان معيَّن.[2]

على مستوى أكثر تجريداً، تتواصل التساؤلات إلى أبعد من ذلك: كيف يمكننا التوفيق بين وجود أماكن معيَّنة مقدَّسة في اليهوديَّة والمسيحيَّة والإسلام، مع التعاليم الكتابيَّة بأن الله موجودٌ في كلِّ مكان ويمكن عبادته في كلِّ مكان؟ هناك الكثير من الآيات القرآنيَّة التي تؤيِّد فكرة الفضاءات المقدَّسة (تمَّت مناقشتها بمزيدٍ من التفصيل في الفصل الأوَّل)، ومع ذلك يذكر القرآن (قرآن 2 124):

«**سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّيْهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُل لِّلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ**». وفقاً لبعض المعلِّقين على القرآن، فإنَّ أحد أسباب رفضَ

(1) تمَّت مناقشة هذا وغيره من الأمثلة القديمة في Fowden، ***Sharing holy places***.

(2) في حالة القدِّيس سيرجيوس في الرصافة، فلحسن الحظِّ يوجد مثل هذه الدراسة: Fowden، ***Barbarin Plain***، خصوصاً 91-174 حول تاريخ الموقع بعد الفتح.

الله تلبية طلب موسى بأن يجعل مجتمعه المجتمع المختار هو أنَّ بني إسرائيل لم يقيموا أماكن للصلاة (مساجد) في كلِّ أنحاء الأرض وبدلاً من ذلك كانوا يصلُّون في الكنيس فقط.[1] تمَّ الإسهاب في الحديث عن جوانب معيَّنة من هذا التوتُّر المديد في دراسة عن متشدِّدي نيوإنغلاند في القرن السابع عشر، التي أظهرت أنَّه على الرغم أنَّهم رفضوا من حيث المبدأ فكرة الزمان والمكان المقدَّسَين، إلَّا أنَّهم استمرُّوا عمليَّاً بالاحتفاظ بتقديس أوقاتٍ وأماكن معيَّنة، ولاسيما يوم الأحد.[2]

ربَّما كان من أجل العمل على حلِّ مسائل مثل هذه أن توصَّل دارسو العديد من الأديان إلى فكرة الدرجات أو التسلسل الهرميِّ للقداسة. لم يقبل دوركهايم تمييزاً هرميَّاً فحسب بين المقدَّس والمدنَّس ـ في الواقع هو أصرَّ على التمييز المطلق بينهما ـ لكنَّه ظلَّ يقبل وجود «الأشياء المقدَّسة بدرجات».[3] على سبيل المثال طبّق الحاخامات تسلسلاً هرميَّاً على الفضاء المقدَّس في مقطعٍ يُستشهد به كثيراً من المشناه Mishnah، Kelim 1.6-9 والذي يحدِّد عشر درجاتٍ من القداسة، بدءاً من «أرض إسرائيل أقدس من جميع الأراضي الأخرى» وانتهاءً بـ «قدس الأقداس» الأكثر قداسة داخل المعبد.[4] في دراسة هامَّة

---

(1) المناقشة في Kister، *La taqra'u*، 5-151. من بين التعاليم الكتابيَّة ذات الصلة يمكن ذكر 1 Kings 8.27 and Acts 17.24.

(2) Walsh، *Holy time*، حول هذه المشكلة في المسيحيَّة المتأخِّرة انظر Markus، *How on earth could places become holy?*; ومن الجدير أن يُؤخذ بعين الاعتبار أيضاً الازدواجيَّة العامَّة لـ **Jonathan** Zittell **Smith** *(Map Is Not Territory)*، خصوصاً 101، بين التصوُّرات الظرفيَّة والطوباويَّة للعالم.

(3) Durkheim، *Elementary Forms*، esp. 37-9.

(4) Bokser، *Approaching sacred space*، خصوصاً Fine 289-90; *This Holy Place*، 12. العلماء المسلمون الذين كتبوا عن الخصائص المميَّزة لسورية (فضائل) التقطوا

لظاهرة المدن المقدَّسة في الإسلام، يقترح غوستاف فون غرونيباوم Gustave von Grunebaum تصنيفاً ثلاثيّاً للفضاءات المقدَّسة وفق ترتيبٍ متزايد للأهمِّية[1]: القداسة المستمدَّة من البركة «blessing» الممنوحة بواسطة قبر نبيٍّ أو قدِّيس[2]، القداسة المستمدَّة من الدور الخلاصيِّ للمكان، القداسة المستمدَّة من الأهمِّية الكونيَّة للمكان.[3] بالنسبة لدور الفضاءات المقدَّسة في التاريخ الإسلاميّ، قام مائير جيكوب كيستر M. J. Kister من وقتها بتعقيد هذه الصورة من خلال إظهار كيف للأماكن المنفصلة أن تتَّحد وتعزِّز قداسة بعضها بعضاً. على سبيل المثال، أوصى بعض علماء العصور الوسطى بالحجِّ إلى مكَّة من المسجد الأقصى في القدس، بينما أشار آخرون إلى أنَّ أولئك الذين زاروا ضريحَي محمَّد وإبراهيم في المدينة والخليل في العام نفسه سيدخلون الجنَّة.[4] يمكن لهذه التسلسلات الهرميَّة والعلاقات المتبادلة المقدَّسة أن تتغيَّر بمرور الوقت ـ يمكن أن تصبح بعض الأماكن أكثر قدسيَّة والبعض الآخر أقلَّ قدسيَّة ـ ولا يمكن فهم مثل هذه التغيُّرات بشكلٍ كاملٍ إلَّا في سياقها التاريخيّ المناسب.

ربَّما يكون موريس هالبفاكس Maurice Halbwachs، في دراسة الطبوغرافيا المقدَّسة للأناجيل في الأرض المقدَّسة قد أوضح الاقتراح بأنَّه

وتبنّوا هذه الهرميَّة الحاخاميَّة، كمثال: ابن المرجى، فضائل بيت المقدس، 115 وأيضا 136.

(1) Von Grunebaum، *'Sacred character'*.

(2) لمعرفة المزيد عن البركة من قبور القدّيسين انظر Meri، ***Cult of Saints***، خصوصا 58-12.

(3) قام فون غرونيباوم بتصنيف *المدينة* ثانياً ضمن هذه الفئات. للحصول على رواية من القرن الرابع/العاشر تشير إلى تصنيف مماثل انظر المقدسي، *أحسن التقاسيم*، ; 7-166 وأيضا نوقشت في Lassner، ***Muslims on the sanctity of Jerusalem***، 9-178.

(4) لهذين المثالين انظر Kister، ***Sanctity joint and divided***، خصوصاً 27.

عندما تبقى الفضاءات مقدَّسة فإنَّ العقائد والارتباطات المرافقة لها سوف تميل إلى أن تتطوَّر في سبيل الحفاظ على أهمِّيتها.[1] هكذا من الأفضل فهم نشوء فضاءٍ مقدَّس وبقاؤه كذلك على أنَّه مسار عمليَّة وليس فعلاً حدثاً في لحظة من الزمن. يجب أن تتطوّر أسباب قبول أيِّ فضاءٍ مقدَّس معمّرٍ وأن تتكيَّف بمرور الزمن مع تغيِّر الظروف السياسيَّة والاجتماعيَّة، على هذا النحو يمكن أن تتغيَّر الأفكار حول مبرِّر وجود أصل الفضاء أيضاً. ثقافياً يتمُّ بناء وإعادة بناء الفضاء المقدَّس كما قال هالبفاكس:

«وهكذا، فإنَّ الأماكن المقدَّسة لا تخلد الحقائق الموثَّقة من قبل شهودٍ معاصرين، بل معتقدات وُلدت ربَّما ليس بعيداً عن هذه الأماكن، وتجذَّرت في هذه البيئة.»

بغضِّ النظر عن الحقبة التي تتمُّ دراستها، لا يتمُّ توجيه الاهتمام نحو الأحداث الأولى أو ربَّما أصل هذه الأحداث، بل نحو مجموعة المعتنقين ونحو أعمالهم التي سوف تبقى للمستقبل. عندما ينظر المرء إلى سمات الأماكن المقدَّسة في الأزمنة المتعاقبة يجد طابع هذه المجموعات وقد تمَّ حفره في تلك السمات.[2]

ربَّما تكون هذه فكرة واضحة، ولكنَّها أيضاً قويَّة ومقنعة بشكلٍ جيِّد. العالم مليءٌ بالأماكن التي كان يُنظر إليها سابقاً على أنَّها مقدَّسة ولم يعد يُنظر إليها على هذا النحو لأنَّ المعتقدات المرتبطة بها لم تحافظ على أهمِّيتها. هناك أيضاً

---

(1) Halbwachs، ***Topographie legendaire***; تمَّت ترجمة خلاصة هذا الكتاب في كتاب آخر لنفس الكاتب: ***On Collective Memory***، 193-225.

(2) Halbwachs، ***On Collective Memory***، 199، 5-234 [لنفس الكاتب ***Topographie legendaire***، 157، 205]. تمَّ طرح نفس النقطة بشكل أساسيّ في Smith، ***Imagining Religion***، 36-52، كمثال في 44: «المثابرة المقدَّسة... هي التأويل بالأساس»

العديد من الأمثلة على المواقع المقدَّسة التي بقيت كذلك لفترات طويلة أحياناً على مدى آلاف الأعوام، لكنَّ الأساطير التفسيريَّة المرتبطة بها تغيَّرت بشكل كبير بمرور الوقت. أظهرت دراسة عن ضريح أحمد ياسافي Ahmad Yasavi في ياسي Yasi جنوب كازاخستان الآن (توفي عام 562/1166) والذي بناه تيمور Temur (حكم ما بين 771-807/1370-1405) في أواخر القرن الثامن/الرابع عشر، كيف أنَّه وعلى مدى فترة قصيرة نسبيّاً، اتَّسع تطوُّر أدوات العقيدة والسيرة الذاتيَّة المتعلِّقة بهذا الفضاء المقدَّس في بيئته بعد التأسيس الأصليّ للضريح.[1] سوف أوضح خلال هذا الكتاب أنَّ مكانة المدينة كمدينة إسلاميَّة مقدَّسة قد ترسَّخت على مدى القرون الثلاثة الأولى الهجريَّة إلى حدٍّ كبير لأنَّ الأفكار والعقائد المرتبطة بفضاءاتها المقدَّسة تطوَّرت وتكيَّفت بمرور الوقت بعد وفاة محمَّد حتى تحتفظ بأهمِّيتها من أجل المجموعات المؤثرة من العلماء والحكَّام.

يبقى هنا أن نلاحظ الارتباط الوثيق لمعظم نقاط التاريخ الإسلاميّ بين الفضاء المقدَّس والاقتصاد والسياسة. غالباً ما تكون الوظيفة الاقتصاديَّة للفضاءات المقدَّسة واضحة بشكل مباشر، حيث ارتبط العديد من المواقع بالأسواق والمعارض التجاريَّة، وخصوصاً وليس حصراً في أوقات الحجّ. تُعتبر الأسواق الشهيرة في أواخر العصور القديمة وأوروبا العصور الوسطى والبحر المتوسط حالة جيِّدة لهذه النقطة، كذلك أسواق الحجّ قبل الإسلام في محيط مكَّة مثل عكاظ وذي المجاز والمجنّة.[2]

---

(1) DeWeese، ***Sacred places***. كمثال من شمال العراق من موقع قدسيَّته يمكن ملاحظتها في أوائل الألفيَّة الأولى قبل الميلاد، ومرَّة أخرى في أواخر العصور القديمة، انظر Walker، ***Legacy of Mesopotamia***.

(2) Crone، ***Meccan Trade***، 170-80; Peters، ***Hajj***، 33-5.

إنَّ الارتباط الوثيق بين السياسة والأماكن المقدَّسة خاصةً وليس دائماً برعاية الحكّام، قد شوهد بالفعل وكمثال في بناء تيمور لضريح أحمد ياسافي. ناقش الدارسون المعاصرون جوانب مختلفة من هذه القضيَّة، وقد وجّه روجر فريدلاند Roger Friedland وريتشارد هيكت Richard Hecht في دراستهما للنزاعات حول القدس في القرن العشرين نداءً شديداً للمؤرِّخين لكي يأخذوا السياق السياسيَّ لتطوُّر الفضاءات المقدسة بجدِّيَّةٍ أكبر.[1] لماذا كان الحكَّام والنخب ـ والسياسيُّون مؤخَّراً ـ حريصين على تعزيز ارتباطهم بالفضاءات المقدَّسة والتحكم في دخول الآخرين إليها؟ السبب واحد، هو السيطرة ببساطة. إنَّ العديد من الفضاءات المقدَّسة وبسبب التبجيل واسع النطاق المرتبط بها والتي تُركت خارج نطاق السيطرة، يمكن أن توفِّر نقطة أيديولوجيَّة للتناقض.

من المفيد لهذه المسألة الاطلاع على دراسة بياتريس فوربس مانز Beatrice Forbes Manz الأخيرة فيما يخص الأضرحة في عهد شاه روخ الحاكم التيموري Shahrukh (حكم ما بين 50-807/47-1405) في إيران. تلاحظ مانز أنَّ الحكَّام شعروا بحاجةٍ إلى أن يُنظر لهم على أنَّهم مرتبطون بالقوى الخارقة وأنَّ بإمكانهم فعل ذلك بطريقتين رئيستين: الأولى عن طريق إمَّا أن تراودهم الرؤى أو أن يظهروا في أحلام الآخرين، والثانية من خلال ربط أنفسهم بفضاءٍ مقدَّسٍ أو أكثر، عن طريق رعاية تلك الفضاءات. لعلَّ الأهمَّ هو اقتراحها أنَّ الحكَّام والعلماء لم يكن لديهم فقط خيار رعاية أماكن مقدَّسة جديدة، لكن كان عليهم أيضاً العمل على رعاية فضاءات مقدَّسة موجودة مسبقاً.[2]

(1) Friedland and Hecht، *'Politics of sacred place'*، 23; see also Peters، *Jerusalem and Mecca*، 33

(2) Manz، *Power، Politics and Religion*، 178-207.

سنرى في هذا الكتاب أنَّ الخلفاء والعلماء روَّجوا لمواقع معيَّنة في المدينة وللحجِّ إليها بسبب الاعتراف بالفوائد الأيديولوجيَّة للارتباط الوثيق ببلدة تُعتبر مقدَّسة مسبقاً، لكنَّهم من خلال القيام بذلك ساعدوا أيضاً في بناء وإعادة تأكيد مكانة المدينة كمدينة مقدَّسة.

التاريخ المحليُّ للمدينة

تمَّت مناقشة قدسيَّة المدينة من قبل عدد كبير من الباحثين المسلمين في اختصاصات متعدِّدة، وبالتالي فإنَّ هذه الدراسة تعتمد على مجموعة متنوِّعة من المصادر، بدءاً من المجلَّدات التاريخيَّة، السير الذاتيَّة، وثائق علم الحديث، مصنَّفات الفقه الإسلاميّ، المصنَّفات الأدبيَّة وغير ذلك.

بالإضافة إلى كلِّ ذلك يجب القول إنَّه لم يكن للكتاب أن يرى النور لولا نجاة كتاب نور الدين علي بن عبد الله السمهودي (توفي 911/1506) في التاريخ المحليِّ للمدينة «وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى»[1].

وترجع أهمِّية هذا الكتاب نوعاً ما، إلى الطبيعة الاستقصائيَّة للسمهودي ودقَّة أبحاثه، لكنَّ السبب الأكبر هو أنَّ العمل يتضمَّن مئات الاقتباسات من كتب تاريخيَّة عن المدينة تعود لفترة أقدم بكثير، لكنَّها الآن مفقودة.[2] أكثر

(1) أهمُّ دراستين حول هذا الكتاب وحول حياة مؤلِّفه هما للسامرَّائي في مقدِّمة النسخة التي قام بتحقيقها، والجاسر في كتابه السمهوديّ.

(2) تُعتبر المصنَّفات التاريخيَّة الأخرى الباقية من القرن (السادس/ الثاني عشر) وما بعده شواهد مهمَّة على بعض هذه الأعمال المفقودة في الفترات السابقة ـ وسوف يتمُّ الاستشهاد بها في حواشي هذا الكتاب ـ ولكن لا شيء من هذه المصنَّفات يضاهي وفاء الوفا بالأهمِّية. هذه الأعمال هي: ابن النجار (توفي 643/1245)، *الدرَّة الثمينة* ; الأقشهري (ت 739/1338)، *الروضة الفردوسيَّة*; المطريّ (توفي 741/1340)، *التعريف* ; المرجاني (توفي بعد 770/1369)، *بهجة النفوس* ; المرجانيّ (توفي 816/1414)، *تحقيق النصرة* ; وأخيرا الفيروز أبادي (توفي 817/1415) *المغانم المطابة*.

مؤرِّخي المدينة الذين تمَّ الاقتباس من كتبهم في كتاب السمهودي هم:

ابن زبالة (توفي بعد 199/814)، الزبير بن بكار(توفي 256/870)، عمر بن شبة (توفي 262/876)، يحيى بن الحسن العقيقي (توفي 277/890).

من أعمال هؤلاء المؤرِّخين التي بقيت إلى الآن، كتاب ابن شبة، الذي ما زال محفوظاً على شكل مخطوطات.[1] والاستشهاد بقصص ابن زبالة وابن شبة ويحيى العقيقي - أكثر من الاستشهاد بروايات الزبير بن بكار - تمَّت مناقشته بالتفصيل في الفصل الرابع، لكنَّنا هنا سوف نحاول وضع بعض النقاط التمهيديَّة.[2]

أوَّلاً: يجب التوضيح أنَّ هذه الكتب التاريخيَّة ليست مُصاغة على أنَّها سجلات تاريخيَّة، ولا هي تفسيرات سيرٍ ذاتيَّةٍ كما يظهر في كثير من المدن والمناطق في العالم الإسلاميّ.[3] بدلًا من ذلك كان لديهم تركيزٌ طبوغرافيٌّ أكثر، ليس بشكل حصريّ ولكن بشكل أساسيّ، كانوا يكتبون عن تاريخ بعض السمات الطبوغرافيَّة الطبيعيَّة، والمواقع التي من صنع الإنسان داخل المدينة.

هذه المادة لا تخلو بأيِّ حالٍ من الأحوال من الاهتمام بالتاريخ السياسيّ

---

(1) كتاب ابن شبة (تاريخ المدينة)، المخطوط موجود في مكتبة خاصَّة في المدينة، وفيما يبدو أنَّه تمَّ أخذُ نسخة عنه في منتصف إلى أواخر القرن التاسع/الخامس عشر. ويُظنُّ أن السمهوديَّ نفسه كان على مطَّلعا عليها، ولو أنَّه من غير المرجَّح ذلك. لمزيد من البحث انظر: الجاسر (المؤلفات) 30-328 ، شلتوت (التاريخ).

(2) هناك تحليلان رائدان عن هؤلاء المؤرِّخين وأعمالهم تجدهما في: العلي (المؤلَّفات العربيَّة)، الجاسر (مؤلَّفات). قمت بدراسة كتاب ابن زبالة (أخبار المدينة) بمزيد من التعمق في: ***'Writing the history'*** و. ***'Prophet's city'*** .

(3) تتمُّ باستمرار فهرسة المزيد من المخطوطات والكتب المتعلِّقة بعلم التاريخ المحليِّ العربيِّ والفارسيِّ في العصور الوسطى. ولكن إذا أردت أن تحصل على تمهيد جيِّد في هذا الموضوع يمكن مراجعة: 138-42 ***Islamic Historiography*** لمؤلِّفه Robinson

والاقتصاديّ والاجتماعيّ للمدينة كما سوف نلاحظ، لكنَّ هذا يعني أنَّه يتعيَّن علينا أن نطرح أسئلةً مختلفةً عمَّا يمكن أن نطرحه بخصوص تاريخ مدنٍ وولايات أخرى في دولة الخلافة.[1]

ثانياً: وهو الأكثر أهمِّية، أنَّ مؤلِّفي هذه الأعمال من خلفيات متنوِّعة إلى حدٍّ ما، فمثلاً كان ابن زبالة على حدِّ علمنا، من السكَّان الفخورين بسكناهم في المدينة طوال حياته والاستشهادات الواردة من أعماله لا تُظهر أيَّ انتماءٍ طائفيٍّ محدَّد.[2] أما ابن شبة فكان من البصرة ثمَّ انتقل إلى بغداد، من بعدها إلى سامرَّاء، حيث رفض الاستسلام للضغط حتى يعترف بخلق القرآن أثناء المحنة المعروفة.[3] وقد مُدح من قبل مؤرِّخي كلٍّ من مكَّة والكوفة والبصرة بالإضافة إلى مؤرِّخي المدينة، لا يوجد دليل على أنَّه زار المدينة على الإطلاق بالرغم من أنَّه قد يكون قام بذلك.

كان يحيى العقيقي أيضاً من سكَّان المدينة ومكَّة، هو من نسل إمام الشيعة الرابع علي زين العابدين (توفي تقريباً 14-95/713)، كثيراً ما كانت عائلته على خلافٍ مع الخلفاء العباسيِّين، قد اعتبر بعض الزيديَّة جدَّه جعفر بن عبيد

---

(1) على سبيل المثال يمكنك مراجعة دراسات في العلاقات بين النخب المحلِّية وممثِّلي حكومة الخلافة كما وردت في تاريخ مصر والجزيرة في: Kennedy، ***"Central government***'، Robinson، ***"Empire and Elites***'.

(2) Munt، ***'Writing the history***'، esp. 11-13، 26، n. 121 مع وجود المزيد من المراجع الإضافيَّة.

(3) أكمل المراجع التاريخيَّة عن سيرة ابن شبة هي: ابن النديم، (الفهرست) ii/1 344-7 ; الخطيب البغدادي، (تاريخ بغداد) الجزء الحادي عشر 208-10 ; المزي (تهذيب الكمال)، الجزء الحادي والعشرين 386-90 ; الذهبي سير (أعلام النبلاء)، الجزء الثاني عشر 72-369. للأبحاث الحديثة بالإضافة لما ذكر سابقا انظر ***EI²***، (S. s.v. "Umar b. Shabba' Leder)

الله إماماً. بالإضافة إلى كتابه عن المدينة فإن يحيى أيضاً يُعدُّ مؤلِّفاً لأقدم سلسلة نسبٍ لعائلة عليٍّ بن أبي طالب.[1] مع هذه الخلفيَّة، ليس من المستغرب أن تبدي كتاباته ميولاً مؤيِّدة للتشيُّع، على الرغم أنَّه كان من المؤكَّد شيعيّاً، إلَّا أنَّه من الصعب التأكُّد لأيِّ مدرسةٍ فكريَّةٍ من مدارس الشيعة كان يتبع.

إنَّ الخلفيات المتنوِّعة لمؤرِّخي المدينة هؤلاء تعني أنَّ المؤرِّخين المعاصرين لديهم مجموعة متنوِّعة عريضة الطيف من الآراء فيما يتعلق بوضع المدينة وأماكنها المقدَّسة في صدر الإسلام ليعملوا عليها.

أخيراً، هناك القضايا ذات الصلة، مثل كيفيَّة أنَّ أعمال هؤلاء المؤرِّخين وموادَّهم كُتبت وجُمعت ثمَّ حُفظت على مدى قرون حتَّى يتمكَّن علماء لاحقون مثل السمهوديّ من استخدامها كمصادر في أعمالهم الخاصَّة. فيما يتعلَّق بالمسألة الثانية، هناك سببٌ وجيهٌ للتفاؤل، فقد عزَّزت المقارنة بين اقتباسات السمهوديّ من عمل ابن شبة مع نفس الفقرات كما هي موجودة في المخطوطة الناجية لهذا الأخير سمعة السمهودي في الدقَّة.[2]

في الوقت نفسه، من الواضح تماماً أنَّ المؤلِّفين اللاحقين لم يستشهدوا بكامل هذه الأعمال السابقة ولم يعلِّقوا كثيراً على التنظيم الأصليِّ للمواد، لذلك لا يمكننا استخدام الاستشهادات في كتب التاريخ اللاحقة للمدينة لإعادة بناء كامل هذه الأعمال المفقودة.

بالعودة إلى المسألة الأولى، فإنَّه من الواضح أيضاً أنه لا أحد من بين ابن زبالة وابن شبة ويحيى العقيقي ألَّف ما يمكن أن نعتبره اليوم عملاً مكتملاً

(1) أبو نصر البخاري (*سر السلسلة*) 2-71 ; النجاشي (*رجال النجاشي*) الجزء الأوَّل 182 الجزء الثاني ;412 مقدِّمة محمَّد الكاظم لإصداره من كتاب المعقِّبين ليحيى العقيقي; Bernheimer، ***Alids***، 18-19.

(2) Munt، 'writing the history'6-11،.

نهائيّاً. ما نجا من أعمالهم والتي استخدمها المؤرِّخون مثل السمهوديّ، كان مجرد تنقيحٍ للموادِّ التي علَّمها هؤلاء العلماء الأوائل لطلاَّبهم، الذين بدورهم قاموا بنقلها. يمكن اعتبار هؤلاء العلماء الثلاثة مالكي التواريخ المحلية المنسوبة إليهم، بمعنى أنَّ الغالبيَّة العظمى من الموادِّ الموجودة في أعمالهم كانت خاصَّة بكلِّ واحد منهم، من الواضح أنَّهم لعبوا دوراً كبيراً في وضع الشكل النهائيِّ لهذه المواد، مع ذلك يجب أن ندرك أنَّ الأيدي اللاحقة لعبت دوراً في إنشاء إصدارات لهذه الأعمال والتي أتيحت للمؤرِّخين اللاحقين للمدينة وفي بقاء المخطوطة الناجية من تاريخ ابن شبة.[1]

على الرغم من الصعوبات، لدينا نسبيّاً قدرٌ كبيرٌ من الموادِّ التاريخيَّة المحليَّة المتعلِّقة بالمدينة من أواخر القرن الثاني/الثامن والثالث/التاسع، التي إن تعاملنا معها بتروٍّ مع وضع الأسئلة الصحيحة في الاعتبار، يمكن أن تعلِّمنا قدراً كبيراً عن تاريخ المدينة في القرون الهجريَّة الثلاثة الأولى.

ولكنَّ تفاؤلنا لا يمكن إلَّا أن يكون جزئيّاً بشأن التاريخ المبكر للحجاز في صدر الإسلام.

ما زلنا لا نملك إلا قدراً قليلاً جدّاً من المواد التي يمكن التيقُّن أنَّها تعود إلى القرن الأول/السابع، أو بالأحرى إلى جزءٍ كبيرٍ من النصف الأول من القرن

---

(1) هناك كتابان مؤثِّران بشكلٍ خاصّ حول نقل المعرفة في صدر الإسلام، وقد أثَّرا بشكل كبير على رؤيتي لنقل هذه المؤلَّفات التاريخيَّة المحليَّة عن المدينة، وهما: Schoeler **Oral and the Written**، *Genesis of Literature*. للحصول على توضيح أكثر تفصيلاً لوجهة النظر هذه لنقل كتاب ابن زبالة (*أخبار المدينة*) انظر: Munt، ***'Writing the history***'، 14-18 وللحصول على فهم مماثل لعمل ابن شبة انظر:

Gunther، ***'New results'***، 12-13; ***Schoeler***، ***Genesis of Literature***، 111-12.

المناقشة التفصيليَّة لأعمال يحيى عن تاريخ المدينة تجدها في الفصل الرابع الحاشية 15.

الثاني/الثامن،[1] وكما يُقال لطلاَّب التاريخ الإسلامي مراراً: لقد تُركنا مع احتمال أنَّ المواد التي كُتبت في فترة متأخِّرة عن السنوات الأولى، على الرغم أنَّها شيِّقة وممتعة ومفيدة، لكنَّها تخبرنا عن العصر الذي تمَّ تجميعها فيه أكثر ممَّا تخبرنا عن العقود الأولى التي يُفترض أنَّها تتحدث عنها.

بالنسبة للمناطق الأخرى، خاصَّة مصر وسوريا، يمكن للأدلَّة الوثائقيَّة والماديَّة أن تساعد بشكلٍ كبير. بعض المناطق ومرَّةً أخرى وبشكل يثير الانتباه سوريا والجزيرة لديهما مصادر أدبيَّة سابقة كتبها غير مسلمين يمكن أن تكون عوناً في البحث.[2]

بالنسبة للمدينة والحجاز لا يوجد عمليَّاً مثل هذه الأدلَّة الداعمة. نسبيَّاً تمَّ تنفيذ القليل من الأعمال الأثريَّة في المنطقة، على الرغم من أنَّ هذا بدأ يتغيَّر فمن غير المرجَّح على الإطلاق أن يكون هناك مثل هذا البحث الأثريّ في كلٍّ من مكَّة والمدينة تحديداً لأسباب دينيَّة وسياسيَّة واضحة، على كلٍّ، فإنَّ كثيراً من العمل الذي قامت به السعوديَّة لتحسين البنية التحتيَّة للمدينتين قد دمَّر بشكلٍ مؤكَّدٍ أكثر ما كان موجوداً.[3] لذا فإنَّ أيَّ رواية تاريخيَّة مبكرة للمدينة

---

(1) من أجل محاولة حديثة لزيادة التأكُّد حوال الموادّ المتعلِّقة بسيرة محمَّد في مكَّة والمدينة انظر:

Gorke and Schoeler، ***Die ältesten B-erichte*** ولكن قارن مع Shoemaker، ***In search***، ومن ثمَّ ردة الفعل على هذا من Gorke و Motzki and Schoeler، ***First century sources***.

(2) بشكل عام انظر Hoyland، *Seeing Islam*. وهذا فقط مثال واحد عن فائدة السجلاَّت التاريخيَّة السريانيَّة المبكرة نسبيَّاً عن مثيلتها العربيَّة، انظر:

Robinson، 'Conquest of Khūzistān'.

(3) انظر على سبيل المثال Behrens في كتابه ***Garten des Paradieses*** ص 188: «في قلب المركز التاريخيِّ للمدينة، يمكن القول بكلِّ ثقة أنَّه اليوم لا توجد أيُّ مبان تاريخيَّة بعد الآن.

في صدر الإسلام يتعيَّن عليها الاعتماد على النصوص أكثر من الاعتماد على الأدلَّة الماديَّة.[1]

هذا لا يعني فقط أنَّه لدينا القليل جدّاً من الأدلَّة المعاصرة لتاريخ المدينة قبل أواخر القرن الثاني/الثامن، لكن يعني أيضاً أنَّ ما لدينا يعكس بشكلٍ ساحقٍ اهتمامات النخب الدينيَّة والعلميَّة، مع ذلك لا يمكن تنحية النصوص جانباً ويمكن أن نتعلَّم منها الكثير إذا تعاملنا معها بشكل صحيح. كتب المؤرِّخ الإنجليزيّ رانولف هيجدن Ranulf Higden (توفي عام 1364 م) في كتابه Polychronicon وهو يحكي تاريخ العالم من الخلق حتى عام 1340م، «نعم لم يقل الرسول (المترجم: الرسول هنا يقصد به الرسول بولس والاقتباس من الرسالة الثانية إلى تيموثاوس) إنَّ كلَّ الأشياء المكتوبة صحيحة، ولكن قال إنَّ كلَّ الأشياء التي كُتبت، مكتوبةٌ لنتعلَّم منها.»[2]

(1) نقطة أكَّد عليها بقوَّة Wansbrough في كتابه ***Res Ipsa Loquitur***.

(2) Cited in Given-Wilson، Chronicles، 56.

الفصل الأول

الحرم والحمى: فضاء مقدَّس في حجاز ما قبل الإسلام

ولد محمَّد ـ أواخر القرن السادس الميلاديّ ـ في عالمٍ مليء بما نعتبره فضاءات مقدَّسة، أماكن منفصلة خارجيَّاً بحدود واضحة و/أو تشريعات، يُنظر إليها على أنَّها مرتبطة بالذات المقدَّسة.

قدَّمت كافَّة مناطق الشرق الأدنى، بما فيها شبه الجزيرة العربيَّة، أمثلةً على أماكن مُنحت أهمِّية دينيَّة كبيرة تقريباً منذ بداية التاريخ المكتوب. كان قاطنو الحجاز يدركون بالتأكيد وجود مثل هذه الأماكن ولإعطاء مثال: صرَّح القرآن «إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ» (القرآن 96:3) لاحظ كلمة «أوَّل» في الآية، ممَّا يدلُّ على وجود آخرين. لاحقاً قام علماء مسلمون مثل ابن الكلبي (توفي 20-204/819) في كتابه **(الأصنام)** بتصوُّر حجاز ما قبل الإسلام مليئاً بالأصنام والأضرحة، مهما كان رأي المرء في مصداقيَّة المعلومات الواردة في عمله فسوف يكون من الغريب بالتأكيد ان يكون الحجاز أيَّام حياة محمَّد خالياً من لفضاءات، بغضِّ النظر عن الإله أو

الآلهة التي كرِّست لها.[1]

كانت لكلِّ المناطق المحيطة وفرة من الأماكن التي اعتبرها البعض مقدَّسة وبالتأكيد كانت موجودةً في شمال الحجاز في القرون السابقة، على سبيل المثال: الحجر أو ما يُسمَّى مدائن صالح، والمعبد في روافة (حوالي خمسة وأربعين ميلاً جنوب تبوك) في عهد الإمبراطور الروماني ماركوس أوريليوس (161-80 م).[2]

كيف تمَّ اعتبار الفضاءات مقدَّسة في زمن محمَّد في شبه الجزيرة العربيَّة والحجاز؟ وفوق ذلك ماذا كانت وظيفتها كموقع مقدَّس؟ كلُّ هذا غير واضح، سوف يتمُّ البحث عن مزيد من التفسير في هذا الفصل.

ربَّما يكون الضريح هو الشكل الأكثر شيوعاً للفضاء المقدَّس، نجده في جميع أنحاء الشرق الأدنى وشبه الجزيرة العربيَّة منذ العصور القديمة جدَّاً، هو هيكل مبنيٌّ يمكن أن يتخذ شكل معبد، كنيسة، كنيس، قبر قدِّيس أو أكثر من ذلك. في كلِّ مدينة، حتَّى في التجمُّعات البشريَّة الصغيرة سوف تجد على الأقلِّ أحد هذه الأضرحة. كانت أضرحة القديسين منتشرة جدَّاً في العالم المسيحيِّ المبكر، حيث قال بيتر براون Peter Brown «إنَّ أواخر المسيحيَّة القديمة وهي تغيِّر العالم من حولها، كانت أضرحة ورفاتاً».[3] إنَّ هذه الأضرحة أماكن يواجهها الناس كلَّ يوم (المترجم: سوف يواجهونها كونها قبور) ولكنَّ هذا لم يجعلها أقلَّ قداسة. كان سبب وجودها توفير المساحة اللازمة للوظائف الطقسيَّة والجماعيَّة وكما هو مفهومٌ للعبادة، ولأسباب أخرى أيضاً.

في الطرف الأخر من الطيف توجد المدينة المقدَّسة التي تتوسَّط مجموعة من

---

(1) نقد مفصَّل (ومقنع) لعمل ابن الكلبي تجده في: Hawting، ***Idea of Idolatry*** 110-88.

(2) Healey، ***Nabataean Tomb Inscriptions;*** idem، ***Religion of the Nabataeans***، passim، but esp. *53-6;* Hoyland، ***Arabia and the Arabs***، 68-9.

(3) Brown, ***Cult of Saints*** 12 ,.

الأقاليم، هي كيانٌ حضريٌّ يؤمن الناس بقدسيتها في مناطق جغرافيَّة شاسعة، أحياناً يزورها أولئك الذين يمكنهم تحمُّل تكاليف الرحلة المضنية. المثال الأكثر دراسة عن مدينة مقدَّسة أواخر العصور القديمة هو القدس، بحجَّاجها المنتظمين ووفرة من الأماكن المقدَّسة المعترف بها على نطاق واسع، تضمَّن على سبيل المثال لا الحصر جبل الهيكل وكنيسة القيامة.

بين هذين الطرفين المتباعدين (المترجم: يقصد الضريح والمدينة المقدَّسة) تقبع أشكال أخرى للفضاء المقدَّس. تقدِّم «بلوطات ممرا» بالقرب من الخليل مثالاً عن العديد من الظواهر المرتبطة بالفضاءات المقدَّسة أواخر العصور القديمة.

يشير المؤرِّخ الكنسيُّ سوزومين Sozomen (توفي بعد 443 م) أنَّ الموقع الذي اجتذب حشوداً ضخمة من فلسطين وفينيقيا والولايات العربيَّة التي كانت تحت سلطة روما خلال عيد صيفيٍّ سنويٍّ، كان موقعاً لتجمعاتٍ إبراهيميَّة (المترجم: يقصد بالديانات الإبراهيميَّة حصراً المسيحيَّة واليهوديَّة)، حيث ادَّعى المسيحيُّون أنَّه المكان الذي تجلَّى فيه المسيح مع ملكين أمام إبراهيم، لكنَّه يشرح أيضاً كيف أنَّ الاعتقادات التي ارتبطت بهذا المكان سمحت بأن يتمَّ تبجيله من قبل أعضاء في دياناتٍ أخرى:

ممَّا لا شكَّ فيه أنَّ هذا العيد مشهودٌ بكثافةٍ من كلِّ الأمم، من قبل اليهود لأنَّهم يفتخرون بنسبهم إلى إبراهيم أبي الأنبياء، من قبل الإغريق لأنَّ الملائكة ظهروا للبشر، من قبل المسيحيِّين لأنَّ الذي وُلد من عذراء ليخلِّص البشريَّة تجلَّى أمام الرجل التقيِّ.[1]

يتابع سوزومين أنَّ المشترين والباعة يتجوَّلون في المكان خلال هذا

(1) Sozomen, ***Ecc. Hist.***, 11.4.

الاحتفال السنويّ.

لكنَّ هذه الطبيعة العالميَّة للموقع لم تدم طويلاً، بعد اعتناق الإمبراطور قسطنطين المسيحيَّة (حكم ما بين 306-337 م) وتحويله مركز الإمبراطوريَّة إلى القسطنطينيَّة، وعندما وصل إلى مسامع قسطنطين من والدة زوجته أنَّ الموقع قد دُنِّس بسبب القرابين والأضاحي التي قدَّمها بعض الزوَّار هناك، أمر أساقفة فلسطين بإقامة كنيسة في الموقع ومنع القرابين والأضاحي، حيث أعلن:

يجب أن يبقى هذا الموقع خالياً من الدنس وأن يُعاد إلى حالته المقدَّسة القديمة، لا يُسمح بأيِّ عمل هناك باستثناء العبادة التي تلائم الإله العظيم.[1]

بالنظر إلى «ممرا» يمكن ملاحظة عددٍ من سمات الفضاءات المقدَّسة: موقعٌ يقبع حول ظاهرة طبيعيَّة (أشجار البلّوط هنا)، الصلة الوثيقة بين الحجِّ والتِّجارة، موقعٌ يمكن ولو لبعض الوقت أن يكون مبجَّلاً من قبل أتباع أديانٍ مختلفة، الذين لديهم معتقدات متنوِّعة فيما يتعلَّق بسبب ظهور القدسيَّة في المكان الذي يُفترض أنَّها ظهرت فيه، موقعٌ كان يتردَّد عليه في السابق أتباع ديانات مختلفة، استولى عليه في النهاية دين أحدث أرسى حدوده (في هذه الحالة عن طريق بناء الكنيسة) ومن خلال فرض تشريعاتٍ تحمي الموقع من الأشياء التي تُعتبر مدنَّسة تسيء لقدسيَّة المكان.

(1) أدرج يوسابيوس القيصريّ في كتابه حياة قسطنينة (م 3-51) نسخة من نصّ الرسالة التي أرسلها قسطنطين، والتي تحدّد أوامره بشأن الضريح في ممرا إلى الأساقفة والسلطات المدنيَّة في فلسطين. الاقتباس هنا من تلك الرسالة (الجزء الثالث 53.4)

الحجاز

إذا كانت أماكن مثل «ممرا» تفتح للمؤرِّخين نافذةً على التاريخ المبكر للممارسات في الفضاءات المقدَّسة شمال الحجاز، فإنَّ مثل هذه الأمور تظلُّ أكثر غموضاً داخل الحجاز نفسها.

لم تعد شبه الجزيرة العربيَّة قبل الإسلام ذلك الثقب الأسود التاريخيَّ الذي كانت عليه من قبل. أدَّى قدرٌ مقبول نسبيَّاً من العمل على النقوش والآثار الموجودة على نطاق واسع في جنوب شبه الجزيرة العربيَّة قبل الإسلام (اليمن الحديث وجنوب غرب المملكة العربيَّة السعودية وجنوب غرب عُمان) إلى زيادة فهمنا لتلك الزاوية من شبه الجزيرة بشكلٍ كبيرٍ على مدى العقود الأخيرة، بدأ المؤرِّخون المختصُّون بفترة بداية وصدر الإسلام التعامل مع تاريخ هذه المنطقة بشكل جدِّي.[1]

ركَّز الكثير من هذا البحث على وضع أسس التاريخ السياسيِّ لمختلف السلالات والممالك التي حكمت جنوب شبه الجزيرة العربيَّة، كان تاريخ الأديان أيضاً موضوعاً مهمّاً للبحث، بالإضافة إلى الكشف عن التحوُّل الناجح بشكلٍ مذهلٍ لسلالة الملوك الحميريِّين (الذين سيطروا على جنوب شبه الجزيرة على مدار القرن الثالث الميلادي) إلى اليهوديَّة في أواخر القرن الرابع الميلادي.[2]

أصبحت دراسة ممارسات الفضاء المقدَّس في جنوب شبه الجزيرة العربيَّة، وخاصة أنواع الأضرحة (لا سيما المعابد التي تعود إلى فترة ما قبل الأديان التوحيديَّة) في هذه المنطقة متقدِّمة نسبيَّاً. كنتيجة لذلك، نعلم أنَّه كانت هناك

---

(1) للحصول على مثالٍ حديثٍ جدّاً حول هذا المنحى انظر Bowersock، ***Throne of Adulis***.

(2) لفهم السبب انظر على سبيل المثال: Robin، ***Himyar et Israel***

مجموعةٌ متنوِّعة من هذه الفضاءات:

معابد وسط البلدات، معابد خارج الأسوار، أضرحة بعيدة نسبيّاً عن أيِّ منطقة حضريَّة، فوق كل ذلك كان بعضها مقصداً للحجِّ والبعض الآخر لم يكن كذلك، لعب بعضها دوراً في توفير مساحات للتفاعل بين السكَّان المتوطِّنين وبين أشباه البدو، كان بعضها حصريّاً لمجموعاتٍ بشريَّة معيَّنة.[1] للأسف إنَّ الدليل على وجود فضاءات مقدَّسة في الحجاز ليس قويّاً ولا حتَّى مدروساً بشكل جيِّد. نظراً لأنَّ علوم الآثار ودراسة النقوش مازالت نسبيّاً في بداياتها في المملكة العربيَّة السعوديَّة فإنَّ البحث في الممارسات الدينيَّة لغرب شبه الجزيرة العربيَّة في فترة ما قبل الإسلام كان لابدَّ أن يعتمد أكثر على النصوص.[2]

إن التساؤلات الأشهر التي تطرحها هذه النصوص ـ تمَّت كتابتها في الغالب بالعربيَّة بعد قرنين على الأقلّ من مجيء الإسلام من قبل مسلمين، الذين غالباً ما كان اهتمامهم بعيداً كلَّ البعد عن أولئك الناس الذين كانوا موجودين في الحجاز قبل وفي صدر الإسلام، فيما يبدو أنَّ كثيراً من رواياتهم قد انبثقت من تفسير مقاطع غامضة في القرآن وتُظهر تركيزاً مفرطاً على الكعبة

(1) للحصول على نظرة عامة انظر: Robin and Breton، *Sanctuaire preislamique*. Hoyland، *Arabia and the Arabs* 157-62. Sedov، *Temples*. للحصول على دراسة حديثة تولي أهمِّية كبيرة للعادات الاجتماعية والدينيَّة للحجِّ عبر تاريخ شبه الجزيرة العربية، انظر McCorriston، *Pilgrimage and Household*.

(2) Wellhausen، *Reste arabischen Heidentums*. Fahd، *Pantheon*. Hawting، *Idea of Idolatry*. Hoyland، *Arabia and the Arabs*، 139-66. Crone، *Religion*. *Quranic mushrikun*، لتعرف أكثر عن الممارسات الدينيَّة في المدينة قبل الإسلام انظر: Lecker، *Idol worship*، Was

Arabian idol worship declining'.24-37

والحرم في مكّة[1] _ دفعت المؤرّخين عموماً إلى محاولة تفسيرها عن طريق تطبيق النماذج التي تمّ تطويرها من خلال دراسة مناطق أخرى يمكن قليلاً مقارنتها بها، وتملك أدلّة أفضل.

لعلّ أشهر الجهود لتطبيق النماذج التي تمّ تطويرها من دراسة مناطق أخرى في فترة زمنيّة مختلفة _ في هذه الحالة اليمن في القرن العشرين _ على دراسة ممارسات الفضاء المقدّس في الحجاز نجدها في دراستين قام بهما روبرت بيرترام سيرجنت R. B. Serjeant[2]، في الدراسة الأكثر تفصيلاً ركّز سيرجنت على المقارنة مع العمليّة التي من خلالها تمّ تأسيس الحوطة hawta _ جيب (منطقة معزولة) مقدّس قبلي في حضرموت في القرن العشرين، في الدراسة الثانية يركّز على الهُجر الحديثة modern hijra _ شكل من أشكال الفضاء المحميّ في اليمن. في كلتا الحالتين كان الهدف من المقارنة هو فهم كيفيّة عمل الفضاءات المقدّسة في حجاز ما قبل وصدر الإسلام. إنّ نموذج دراسة سيرجنت للحوطة في منطقة حضرموت يستحقّ قليلا من الشرح.

الحوطة هي جيب مقدّس (منطقة معزولة مقدّسة) وتصبح هكذا بإعلانٍ من أحد أفراد أسرة جليلة، يتمّ ترسيم حدوده من خلال وضع علاماتٍ من الحجارة البيضاء، عادة تكون الحوطة موجودة في أماكن يميل الناس إلى التجمّع فيها لسببٍ أو لآخر (السوق على سبيل المثال).

---

(1) مثال جيّد على هذا العمل العربيّ اللاحق كتاب ابن الكلبي *كتاب الأصنام* الذي ورد ذكره سابقاً. نقاشات كلاسيكيان حالياً حول المشاكل التي ينطوي عليها استخدام المصادر العربيّة اللاحقة لدراسة شبه الجزيرة قبل الإسلام: Crone، ***Meccan Trade***، 203-30. Hawting، ***Idea of Idolatry***. في موضوع التفسير القرآنيّ راجع قسم Rubin، ***Life of Muhammad***

(2) Serjeant، ***Haram and hawtah***، وأيضاً ***Sana the protected***.

يجب أن يتمَّ الاعتراف بقدسيَّة الحوطة بنفس الوقت من قبل رجال القبائل المحيطة، بعد وفاة المؤسِّس الأصلي يتمُّ انتخاب أحد أفراد سلالته لتولّي مهامه ويُعطى لقب المنصب (المترجم: اسم اللقب هو المنصب).

داخل الحوطة هناك تشريعات تمنع العديد من الأفعال بشكلٍ قاطع، خصوصاً القتل، لكنَّها أيضاً تغطّي أموراً أقلَّ جرميَّة.

لقد واجهت منهجيَّة وافتراضات سيرجنت في هذه المقالات بعض الانتقادات، يجب القول أنَّه على الرغم من الاستنتاجات المهمَّة التي توصَّلت إليها أعماله فإنَّ بعض هذه الانتقادات مبرَّرة.[1] تكمن المشكلة الرئيسة في أنَّ سيرجنت يقول ولكن لا يبرهن ادِّعاءاته بأنَّ هذه الحالة في اليمن الحديث وحضرموت يمكن أن تلقي الضوء على مثيلاتها في شبه الجزيرة العربيَّة قبل الإسلام.[2] يؤكِّد بأن الحوطات والهجر التي حققَّ فيها تمثِّل استمراراً لممارسات الفضاءات المقدَّسة في فترة ما قبل الإسلام، لكنَّه لم يقدِّم أيَّ دليلٍ على ذلك. في الواقع، لا يمكن إثبات وجود مصطلح الحوطة أو الهُجر المستخدمان للإشارة إلى شكلٍ من أشكال الفضاء المحميِّ أو المقدَّس في أيِّ مكانٍ في شبه جزيرة العرب في فترة ما قبل الإسلام.[3] حتَّى ولو وُجد ذلك، يجب أن نتذكَّر تحذير مارك بلوك Marc Bloch أنَّ: «إن خيبة أمل المؤرِّخين الكبرى، حين

(1) على سبيل المثال: Crone، Meccan Trade، 148، 81، وأيضاً ***Serjeant and Meccan trad***. Decobert، ***Mendiant***، *61-355*

(2) على سبيل المثال انظر: Serjeant، ***Haram and hawtah***، *2-41*.

(3) للحجَّة القائلة بأنَّ مؤسّسة *الهجر* لها أصولها العائدة إلى القرون الوسطى في اليمن الزيدي انظر: Madelung، ***Origins***.

الجذر (h w t) (ح و ط) غير موجود في Beeston، ***Sabaic Dictionary***. ولا في ***Biella Dictionary***.

يفشل البشر في تغيير مفرداتهم في كلِّ مرَّة يغيِّرون فيها عاداتهم».[1] علاوة على ذلك، هناك نوع من الانفصال بين ادِّعاءات سيرجنت حول امكانية استقراء الممارسات الافتراضيَّة على مستوى شبه الجزيرة العربيَّة من العادات الحضرميَّة، وبين شهادة المراقبين الآخرين الذين لاحظوا عدم وجود أيِّ شيء مشابه لنموذج الحوطة الحضرميَّة في كلِّ شبه الجزيرة العربيَّة.

وعلى النقيض من الصورة التي رسمها سيرجنت بأنَّ حضرموت مليئة بالحوطات ويمن يحملون لقب *المنصب*، فإنَّ الرحالة التشيكي ألويس موسيل Alois Musil في بدايات القرن العشرين لاحظ بوضوح عن سكَّان نجد: «إنَّ مربِّي الجمال لا يعرفون الأماكن المقدَّسة، ولا الأشياء المقدَّسة، لا يعترفون بوسطاء بين الإنسان والله، لا يعرفون أيَّ صورةٍ من صور الصلاة».[2] كلُّ ما سبق لا يعني أنَّ الممارسات المشابهة للحوطة الحضرميَّة والهجر اليمنيَّة لم توجد في فترة ما قبل الإسلام في جنوب شبه الجزيرة أو الحجاز، بل يعني ببساطة أنَّنا بحاجة إلى معرفة ما إذا كان هناك أيُّ دليلٍ معاصرٍ يشير إلى أنَّ النماذج التي تمَّ وضعها من خلال دراسة مثل هذه الفضاءات المحميَّة في القرن العشرين مناسبٌ لفهم ممارسات الفضاء المقدَّس في الحجاز، في وقتٍ قريبٍ من بعثة محمَّد.

وبقدر أهمِّية هذه النماذج لمهمَّتنا فإنَّها يمكن أن تحرف طريقنا. في النهاية يجب علينا البقاء ضمن حدود ما يسمح به دليلنا الأساسيّ، حتَّى ولو كان هذه الحدود ضيقةً نوعاً ما.

إذن ما هو الدليل الأساسيّ الموجود على الممارسات والشعائر الدينيَّة في شبه

---

(1) Bloch ،***Historian's Craft***.*34*،

(2) Musil ،***Northern Negd***257 ،

الجزيرة العربيَّة قبل الإسلام؟

يقدِّم الشعر العربيّ أحد الاحتمالات، حيث يُدَّعى بأنَّ الكثير منه يعود إلى فترة ما قبل وصدر الإسلام، رغم أنَّه نجا بسبب مصنَّفاتٍ وُضعت في القرن الثاني/ الثامن وما بعده. إنَّ تحديد فترة هذا الشعر هو موضوع نقاشٍ عريض، لكن يبدو من المعقول أن قدراً كبيراً من هذا الشعر يمكن أن يعيدنا بشكلٍ كبيرٍ إلى فترةٍ كانت قبل معظم مصادر النثر العربية. هناك أيضاً القرآن، وبشكلٍ أكبر من الجدل حول الشعر، فإنَّ الجدل حول تاريخ تأليف القرآن لا يزال محتدماً، لكن يكفي القول أنَّ القرآن كما يبدو لدينا بشكلٍ أكثر فأكثر هو مجموعةٌ من الموادّ التي كانت بشكلٍ شبه مؤكَّد متداولة في أوائل أو منتصف القرن الأوَّل/ السابع في الحجاز. لكن تحديداً متى تمَّ جمع هذه المواد؟ هنا يحتدم كثيرٌ من الجدل.[1]

على الرغم من أنَّ القرآن هو مصدرٌ مبكر، إلَّا أنَّه مشهور بالغموض، لا يوفر سوى القليل من السياق داخله ولهذا فإنَّ معظم الأبحاث الحديثة تميل إلى استهداف مصادر أخرى للعثور على سياقٍ تاريخيٍّ مناسبٍ لوضع النصِّ القرآني، بدلاً من استخدام القرآن كمصدرٍ تاريخيٍّ للبيئة التي أنتجت مادَّته.[2]

---

(1) عن المواد القرآنية في أوائل القرن الأوَّل/السابع في الحجاز، انظر على سبيل المثال: Donner، *Narratives of Islamic Origins*، 35-63.

يمكن العثور على حجج حديثة لتاريخ جمع مبكر إلى حدٍّ ما، استنادا إلى أدلَّة علم المخطوطات في: Deroche، *Transmission ecrite*، وأيضاً Sadeghi and Bergmann، *Codex of a Companion*، تمَّ جمع مزيد من الدراسات الحديثة حول هذا السؤال في: Shoemaker، *Death of a prophet*، 136-58.

(2) ثلاث مجموعات ممتازة من الأبحاث الحديثة حول السياق التاريخي للقرآن هي: Reynolds، *Qur'an in Its Historical Context*، وأيضاً لنفس المؤلِّف *New Perspectives*، Neuwirth، ولمجموعة من الاختصاصيين *Qur'an in Context*

من المصادر التي لا جدال حولها النقوش العديدة التي تعود إلى فترة ما قبل الإسلام في شبه الجزيرة العربيَّة، وهناك مشاكل كثيرة خاصَّة بها، تتمثل إحدى المشكلات في الاختلاف المناطقيِّ في كمِّية ونوع النقوش: على سبيل المثال يحوي جنوب شبه الجزيرة العديد من النصوص الأثريَّة والنذريَّة أكثر من أيِّ مكانٍ آخر.[1] أمَّا في الحجاز فلا يوجد سوى القليل من النقوش من فترة ما قبل الإسلام. على الرغم من أنَّ هذا الوضع بدأ يتغيَّر، إلا أن هناك استثناءات مهمَّة مثل النقوش على القبور النبطيَّة في *الحجر/ مدائن صالح*.[2]

هناك عوائق أخرى أكثر عموميَّة تشمل تنوُّع اللغات والنصوص التي كتبت فيها، التعقيدات الناتجة عن التأكُّد من تاريخ كتابتها.[3]

على الرغم من كلِّ هذه الصعوبات، إنَّ هذه النقوش تزوِّدنا بالدليل العربيِّ الوحيد غير القابل للجدل في فترة ما قبل الإسلام.

كان هناك مراقبون معاصرون لشبه الجزيرة العربيَّة ما قبل الإسلام من خارج شبه الجزيرة، أهمُّهم أولئك الذين كتبوا باليونانيَّة والسريانيَّة، لكنَّ شهادتهم ليست مفيدة نسبيَّاً مقارنة بالنقوش، على الرغم من أنَّهم كانوا معاصرين لهذه الفترة إلا أنَّ ذلك لم يَحُل دون النقص المستمرِّ للمعرفة الداخليَّة حول العرب وأرضهم، إضافةً لكتاباتهم النمطيَّة حول هذا الموضوع. يمكن أن تكون لتلك الشهادة فائدة كبيرة ولكن فقط عند ارتباطها بموادَّ أخرى.

افتتح جون هيلي John Healey كتابه عن ديانة الأنباط بالتأكيد المتعلِّق

---

(1) أداة مهمَّة لدراسة نقوش جنوب الجزيرة العربيَّة في: Kitchen، ***Documentation***.

(2) Healey، ***Nabataean Tomb Inscriptions***. للمزيد من النقوش من عصور ما قبل الإسلام والتي تمَّ العثور عليها في الجزيرة العربيَّة خارج اليمن انظر على سبيل المثال: Hoyland، ***Epigraphy***.

(3) Macdonald، ***Reflections***. Ryckmans، ***Inscriptions anciennes***.

على أنَّ المهمَّة التي حدَّدها لنفسه «تتضمَّن بالضرورة عنصراً من إعادة البناء التخيُّلي استناداً على الأدلَّة الباقية، التي استرشد بها عن طريق القياس ودراسة التشابه».[1]

سوف تشمل المهمَّة هنا أيضاً إعادة بناء تخيُّليَّة مستندة إلى القياس ودراسة التشابه. في الواقع هذه الحالة أفضل قليلاً بالنسبة للكثير من التاريخ الإسلاميّ في فترة ما قبل وصدر الإسلام في الحجاز وأماكن أخرى.

كما اقترح تشيس روبنسون Chase Robenson في مقالٍ عن التأريخ الحديث للفترة الإسلاميَّة المبكرة بشكل عام: «طالما أنَّ أدلَّتنا لاتزال ضعيفةً للغاية فإنَّ النماذج التي نختار تطبيقها ستمارس قوَّة غير متناسبة على تفاسيرنا،[2] لهذا السبب يجب أن نكون حريصين على اختيار نماذج جيِّدة للقياس ودراسة التشابه».

أولاً: الأنواع المختلفة للجيوب المحميَّة

من الواضح أن حجاز ما قبل الإسلام كان على معرفةٍ بالجيوب المحميَّة.[3] يجب علينا أن نستخدم مصطلح «الجيوب المحميَّة» بدلاً من مصطلح

(1) Healey، *Religion of the Nabataeans*، xi وأيضاً 6-9.

(2) Robinson، *Reconstructing early Islam*، 131. أوضح Wansbrough هذه النقطة على وجه التحديد فيما يتعلق بشبه الجزيرة العربيَّة في فترة ما قبل الإسلام في كتابه *Res Ipsa Loquitur*، وأيضاً Montgomery، *Empty Hijaz*، 42-58، 75-6.

(3) انظر على سبيل المثال: Lammens، *Sanctuaries preislamites*. Chelhod، *Structures de sacre*، على سبيل المثال 209-37، Decobert، Mendiant، esp.، 60-3، 149-91، 255-306، 330-7، 355-61 قارن مع الردِّ على الكتاب في: -Cheikh Moussa and Gazagnadou *Comment on ecrit*. Hoyland، Arabia and the Arabs، -157.62

الفضاءات المقدَّسة في بعض الأحيان لأنَّه ليس من الواضح أن بعض أشكال الفضاء التي نوقشت هنا كانت مقدَّسة بشكل أكيد. لا ينبغي استخدام كلمة مقدَّس لوصف أيٍّ من هؤلاء ما لم يكن ذلك مبرَّراً. من نواح عديدة يُفترض أنَّ أنواع الفضاء المقدَّس (وأعني هنا استخدام هذا المصطلح) في حجاز ما قبل الإسلام مماثلة لتلك الموجودة في الأراضي الواقعة في الشمال.

تخبرنا المصادر العربيَّة اللاحقة عن عددٍ من الأضرحة (غالباً ما يُشار إليها في العربية باسم «بيت» وأيضاً يستخدمون مصطلحات أخرى بما في ذلك «الكعبة») في الحجاز والمرتبطة بالعبادة الشركيَّة، أيضاً عن وجود المسيحيِّين واليهود مع أماكن عبادتهم الخاصَّة. افترضت هذه المصادر أنَّ المقدَّسات البعيدة حول مكَّة ـ والتي كانت قريش استوطنتها منذ زمن قصيٍّ بن كلاب (ربما أواخر القرن الرابع أو أوائل القرن الخامس الميلاديّ) ـ والمناطق النائية (خاصَّة في مِنى وعرفات) قد تطلَّبت قدراً ملحوظاً من التعاضد فيما بينها، حيث جذبت العديد من الحجَّاج من القبائل المجاورة لممارسة الطقوس السنويَّة للحجِّ والعمرة في شهري ذي الحجَّة ورجب على التوالي.[1] مع ذلك، هذه الأهمِّية الممنوحة لمكَّة ما قبل الإسلام ليس لها أيُّ إثباتٍ معاصر، تمَّ تحدِّي هذه الصورة بشكل مقنع.[2] تشكِّل هذه المصادر كما تمَّت مناقشتها سابقاً أفضل مقاربةٍ لدينا للأدلَّة الأوَّليَّة لتاريخ العادات والممارسات الدينيَّة في العصور المبكرة للحجاز، توضح أنَّه إلى جانب الأضرحة الفرديَّة (البيت

---

(1) للحصول على لمحة عامَّة انظر: Peters، Hajj، 59-3. تجدر الإشارة إلى أنَّ طقوس الحجِّ والعمرة قبل الإسلام لم تكن بالضبط نفس طقوس الحجِّ والعمرة في العصر الإسلاميّ وإن تشاركا في نفس الأسماء، انظر Welhausen، ***Reste arabischen Heidentums***، 68-84.

(2) ***Crone***، ***Meccan Trade***، *161-99*، Kister، ***Some reports concerning Mecca***، 70-1. انظر أيضاً المراجع في الملاحظة 69.

والكعبة) كان هناك على الأقلّ شكلان من الممارسات المهمَّة لتطويق وحماية الفضاء والتي غطَّت مساحات أكبر بكثير من البنى الفرديَّة، وهذان الشكلان يُعرفان بالمصطلحَين «الحرم» و«الحمى».

اسما هذين الشكلين مشتقَّان من نفس الجذور اللغويَّة (ح ر م) و (ح م ى). هما معروفان في مناطق أخرى من شبه الجزيرة العربيَّة قبل الإسلام. يركِّز الجزء المتبقِّي من هذا الفصل بشكلٍ خاصٍ على هاتين الممارستين، وما يطلعاننا به عن المواقف تجاه الفضاء المقدَّس في الحجاز حول فترة بعثة محمَّد.

أ- الحرم

أصبح الحرم في العصور الإسلاميَّة اللاحقة أحد أكثر أشكال الفضاء قداسةً على وجه الأرض.

يبدو أنَّ العديد من علماء المسلمين الذين وصلتنا آراؤهم قد قبلوا بوجود حرمَين إسلاميَّين خالصَين في مكَّة والمدينة، رغم أنَّنا سوف نلاحظ قريباً وجود آراء أخرى.

كثرت النقاشات حول هذين الحرمين في عصر ما قبل الحداثة في الأدب العربي والتي يظهر منها أنَّ الحرم الإسلاميَّ التقليديَّ كان شكلاً من أشكال الفضاء المقدَّس، المرتبط بالإله وواحدٍ أو أكثر من أنبيائه، له حدود واضحة، حيث أن هناك أموراً محظورةً فقط في الحرم ومسموحةً خارجه. أيضاً كان هناك خصوصاً بالنسبة لمكَّة، طقوس حدوديَّة خاصَّة يجب القيام بها من أجل دخول الحرم. يمكننا الحصول على رؤيةٍ أفضل بخصوص هذه المحظورات من خلال النظر في مرويَّات التاريخ المحليّ لمكَّة والمدينة والتي تشرح هذه القواعد. سوف تتمُّ مناقشة بعض هذه القواعد بمزيد من التفصيل في هذا الفصل والفصلين التاليين، من هذه المحظورات الأكثر شيوعاً على سبيل المثال: الصيد، قطع

النباتات، حمل الأسلحة، العراك والقتل. هذه القواعد تطبّق فقط داخل منطقة محدَّدة، أما الارتباك الحاصل حول الحدود الدقيقة للمناطق المحدَّدة هي مسألةٌ أخرى ناقشتها المصادر اللاحقة بشيءٍ من التفصيل.(1)

في الوقت الحالي يكفي ملاحظة أنَّ الحرمين في كلٍّ من مكَّة والمدينة واسعان للغاية، يمتدَّان على الأقلّ عدَّة أميالٍ في جميع الاتجاهات. كان لا بدَّ من الالتزام بقواعد الحرم في جميع الأوقات، يتمُّ تطبيق مزيدٍ من القواعد في مكَّة خلال موسم الحجّ ولأيّ شخصٍ يقوم بالعمرة، لكنَّ التعليمات الأساسيَّة للحرم في كلٍّ من مكَّة والمدينة كان يجب إطاعتها في جميع أوقات السنة.

وعلى الرغم من محاولة كثيرٍ من علماء المسلمين تحديد عدد الأحرام المقبولة بواحدٍ أو اثنين _ مكَّة مع أو بدون المدينة _ فقد تمَّ نقاش الأحرام الأخرى من وقتٍ إلى آخر. هناك الـ «وج Wajj» (المترجم: وادي قرب الطائف) والذي أحياناً ما كان يدور النقاش حوله على أنَّه حرم. بحلول القرن الرابع/العاشر طرح بعض العلماء إمكانيَّة وجود أحرام في أمكنة أخرى.(2) ادَّعى بعض الشيعة أنَّ الكوفة وكربلاء في العراق لهما وضع الحرم، أيضاً قبر عليّ بن أبي طالب وقبر ابنه الحسين،(3) وبحلول القرن الرابع/العاشر أشارت بعض المصادر إلى قبر

---

(1) على سبيل المثال: السمهودي *وفاء الوفا* الجزء الأول 213-192. الفاسي، *شفاء الغرام*، 105-85

(2) لتعرف مزيداً عن الوج في المصادر العربية المبكرة انظر: أبو عبيد الهروي، *الأموال*، 204-8. ابن سعد، *الطبقات*، الجزء الأول 284-5. ابن هشام، *السيرة*، الجزء الرابع 187. ابن حبيب، *كتاب المحبر*، 315. أبو داوود (المترجم: يقصد أبو داوود الترمذي) *السنن*، الجزء الثاني 361-2 (كتاب المناسك باب 93). انظر أيضاً: Wellhausen، ***Reste arabischen Heidentums***، 34-29. Lammens، ***Cite arabe***، 139-41، 144. Kister، ***Some reports concerning al-taif***، وأخيرا Decobert، ***Mendiant***، 176-9، 186-90.

(3) في موضوع الكوفة انظر: الكليني، *الكافي* الجزء الرابع 563. لمزيد من المصادر:

إبراهيم في الخليل بفلسطين (قريبٌ من بلُّوط ممرا) باعتباره حرماً.[1]

بحلول القرن السادس/الثاني عشر وربَّما ليس قبل ذلك، حان الوقت للقدس أن تمتلك مساحةً من الأرض تعرف باسم «الحرم الشريف»)[2]. إنَّ هذه الأحرام في الكوفة وكربلاء والخليل والقدس لا تشغل مناطق شاسعة وممتدَّة مثل الحرمين في مكَّة والمدينة، لكنَّها عبارة عن بنى مغلقة أو أضرحة. يمثِّل هذا الاستخدام لهذا المصطلح تطوُّراً لاحقاً ومن الشائع الآن أيضاً أن نرى نقاشات حول الحرمين في مكَّة والمدينة، وأنَّهما يشملان فقط المسجدَين في وسط المدينتين.[3] مع ذلك، لا يبدو أنَّ هذا تجسيد دقيق لما كان عليه الحرم عشيَّة ظهور الإسلام. ففي الشعر العربيِّ المبكر، كانت الكلمات من الجذر (ح ر م) في أغلب الأحيان تشير ضمنيَّاً إلى المحرَّم being forbidden أو المنع withhold أو الحرمان deprived.[4] غالباً ما يرد الجذر (ح ر م) مترافقاً مع

Friedmann، *Kufa is better*، 9-228، 216-214. موضوع كربلاء انظر: الشيخ المفيد، *المزار*، 120، 123-5. ولكليهما انظر: الطوسي، *الاستبصار*، الجزء الثاني 6-334

(1) Elad، *Pilgrims and pilgrimage*

(2) يستخدم العديد من المؤرِّخين مصطلح الحرم الشريف بشكل مضلِّل للإشارة إلى جبل الهيكل في القدس في جميع فترات التاريخ الإسلاميّ. وعلى أيِّ حال في مناقشة Kaplony الشاملة للأسماء المستخدمة للإشارة إلى القدس وجبل الهيكل في تلك الفترة حتى عام 1099م لم يظهر مصطلح الحرم على الإطلاق، Kaplony، *Haram of Jerusalem*، 214-24، 384-6، 560-3

(3) يعود استخدام كلمة الحرم والتي تنطبق تحديداً على المسجد النبويِّ في المدينة على الأقلّ على أبعد تقدير إلى القرن السادس/الثاني عشر: ابن جبير، *الرحلة* 199. **الهروي**، إشارات، 244-7.

(4) لأمثلة عن being forbidden انظر أرازي ومصالحة، *العقد الثمين (المترجم: في دواوين الشعراء الستَّة الجاهليّين)*: 59،57. *المفضَّليَّات*، الجزء الأول 46،5. *المعلَّقات*، 12. لأمثلة عن being deprived انظر *المفضَّليَّات* الجزء الأوَّل، 779. أرازي ومصالحة، *العقد الثمين*

الجذر (ح ل ل). يحمل الجذر بالتأكيد دلالةً أقوى من مجرد ممنوع وهو ينطوي على أمرٍ ممنوعٍ بواسطة طقوسٍ أو عاداتٍ دينيَّة، مع ذلك فمن الملاحظ أنَّه يمكن استخدامه للأشياء الجيِّدة والأشياء السيِّئة.

تظهر الصفة (حرام) في السياقات حيث يبدو معنى المقدَّس أكثر ملائمةً من معنى الممنوع.

عادة ما يبدو هذا المعنى الموسَّع أوضح في الشعر، عندما يتمُّ استخدامه كصفة تفضيل للأشهر (الشهر الحرام). إن كثيراً من العلماء المعاصرين يترجمون الشهر الحرام على أنَّه الشهر المقدَّس. ربما يُترجَم لمرَّة على أنَّه مرادف لكلمة هجريّ (hijr).[1] تشير الكلمة هجريّ (hijr) في هذا السياق إلى ممارسة عربيَّة أخرى للفضاء المحميِّ أو المقدَّس.[2] في الشعر الجاهليِّ تظهر أمثلة على استخدام مصطلح الحرم للإشارة إلى بروز مكان ما ـ على سبيل المثال في بيت شعر يُنسب إلى طرفة بن العبد (ربَّما في منتصف القرن السادس الميلادي) ـ على الرغم من عدم وجود سياقٍ كافٍ لاقتراح معنى جازم أو موقع معيَّن:

نَــزَعُ الجـاهِـلَ في مَجلِسِنـا فَـتَرى المَجلِسَ فينا كَـالحَرَم[3]

تتكرَّر كلمتا «حرميّ» و«حرميَّة» مراراً، ربَّما يمكن ترجمتها كـ شخص/

(المترجم: في دواوين الشعراء الستَّة الجاهليِّين) 8،64. من أجل مناقشة موضوع (h-r-m ح ر م) و(h-l-l ح ل ل) في الشعر انظر: Stetkevych، ***Mute Immortals***، خصوصاً 3-62 2-70. مثال لطيف لهذا التطبيق يأتي في البيت الثالث من معلقة لبيد: ***المعلَّقات*** 15

(1) **المعلَّقات**، 15. أرازي ومصالحة، *العقد الثمين*، 18. أبو عبيدة، ***مجاز القرآن***، الجزء الأول، 207.

(2) قارن هذا الاستخدام في Beeston وغيره، ***Sabic Dictionary***، 67. الطبري، ***تاريخ***، الجزء الأوَّل، 2004

(3) أرازي ومصالحة، *العقد الثمين*، 42.

شيء من الحرم.[1]

تتكرَّر الكلمات المشتقَّة من الجذر (ح ر م) في القرآن ثلاثةً وثمانين مرَّة، ولها العديد من المعاني، بنفس الطريقة التي ترد في الشعر، مع العلم أنَّه في كثيرٍ من الأحيان تجد فيها معنى الإحساس بالـ «مقدَّس» وليس فقط الـ «محرَّم» يبدو مناسباً بشكل أكثر وضوحاً.[2] ربَّما خير مثالٍ على ذلك جملة حُرُمَاتِ اللَّه (القرآن 30:22)، التي يمكن فهمها كأشياء الإله المقدَّسة.[3] كما هو الحال في الشعر، يستخدم هذا الجذر بالتآزر مع الجذر (ح ل ل)، هناك أيضاً مناسبات يشير فيها الجذر (ح ر م) في القرآن إلى إعلانات القداسة والنهي عن الأشياء غير النقيَّة أو المرفوضة من الله. يمكن العثور على مثالٍ جيِّد على ذلك في (القرآن 173:2) «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّه...» إنَّ المعنى الأساسيَّ لكلمة محرَّم، سواء كان كلِّيّاً أو ما لم يتمّ الالتزام بشعائر وأنظمة معينة، هو الذي يوحِّد هذه الاستخدامات المتباينة.[4] في عدَّة مناسبات، ترجم المفسِّرون اللاحقون الكلمات المشتقَّة من الجذر (ح ر م) على أنَّها تُشير إلى ممارسة الإحرام (الدخول في حالة الطقوس الصحيحة للحجِّ إلى مكة)، لكن نظراً إلى أنَّ هذا مصدر رباعيّ، ولا تظهر أيُّ كلمات مأخوذة من

---

(1) *مفضَّليَّات*، الجزء الأوَّل، 358. أرازي ومصالحة، *العقد الثمين*، 15. لرؤية ما يمكن أن يكون ترجمة للحرميَّة، انظر *المفضَّليَّات*، الجزء الثاني، 132.

(2) عبد الباقي، المعجم، تحت جذر (ح ر م). بدويّ وعبد الحليم، القاموس العربيّ الإنجليزيّ، 201-4.

(3) مثال آخر في (القرآن، 27:91) إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلْدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا...

(4) انظر بشكل خاصّ: Chelhod، ***Structures de sacre***، 50-2. Gardet، ***Notion et sens***. قارن في جزء Decobert، ***Mendiant***، 160. نقاش كلاسيكس حول الفرق بين المقدَّس المناسب والمقدَّس غير المناسب تجده في: Durkheim، ***Elementary Forms***، 301-2، 409-14 (الاقتباس من 413)

المصدر الرباعي للجذر في القرآن، فقد لا يكون هذا هو التفسير الصحيح. لهذا فإنَّ التفسير الأشهر لهذه الكلمة هو حُرُم (القرآن 1:5، 95:5، 96:5).[1]

فيما يتعلّق بالفضاء، فإنَّ كلمة حَرَم ترد في القرآن مرَّتين ملحقة بالصفة «آمِن» *(محفوظ، لا يُنتهك)*. يشير كلا الاستخدامين بوضوح إلى نوع من الأراضي المحميَّة، ويصرِّحان بأنَّ الإله نفسه هو من أوجدها:

(وَقَالُوا إِن نَّتَّبِعِ الْهُدَى مَعَكَ نُتَخَطَّفْ مِنْ أَرْضِنَا أَوَلَمْ نُمَكِّن لَّهُمْ حَرَمًا آمِنًا يُجْبَى إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ رِزْقًا مِن لَّدُنَّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُونَ) القرآن 57:28.

(أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَكْفُرُونَ) القرآن 67:29.

تكرَّرت الصفة حرام خمساً وعشرين مرَّة، تقريباً في كلِّ مرةً صفة لكلمات شهر، مسجد (مكان للسجود/العبادة)، مشعر (علامة طريق) وأخيراً البيت (بيت أو معبد). غالباً ما ترتبط هذه الصفة بالنقاء، أحياناً بشكلٍ واضح بالارتباط بالإله.[2] تظهر كلمة *حرام* في آية واحدة (القرآن 95:21) حيث لم يكن معناها واضحاً وقد تسبَّب ذلك في مشاكل لمفسِّري المسلمين وعلماء العصر الحديث، مع ذلك فهو مرتبط بالتأكيد بتحديد مكانٍ معيَّنٍ باعتباره مكاناً مقدَّساً أو ممنوعاً.[3]

---

(1) للحصول على لمحة عن معنى حُرُم بمعنى إحرام، انظر على سبيل المثال التعليقات فيما يخص الآية في قرآن (96:5) في: مقاتل، *تفسير*، الجزء الأول 506. الطبري، **جمع *البيان***، الجزء الخامس، 71.

(2) على سبيل المثال القرآن (29:9).

(3) هناك مناقشة Rippin، ***Quran 21:95***. النصّ العربيّ للآية هو: وَحَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لا يَرْجِعُونَ، حيث ترجمها Rippin (في 53) كالتالي: المدينة التي دمرناها، أصبحت

يقدِّم القرآن دليلاً كافياً على أنَّ مفهوم الفضاء الذي جعله الإله مكاناً لا يُنتهك ويُعتبر مكاناً مقدَّساً، وُجد في الحجاز في أوائل القرن السابع الميلاد: مثل هذا الفضاء يمكن أن يُسمَّى حرم ويوصف بصفة *الحرام*.

إنَّ وجود مساحاتٍ مقدَّسة أخرى يُشار إليها بمصطلحات من جذر (ح ر م) في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام سوف يتم بحثه قريباً، لكن يبدو من المهم أنَّ القرآن يعترف بحرمٍ واحد فقط، مسجدٍ حرامٍ واحد، بيتٍ حرامٍ واحد ومشعرٍ حرامٍ واحد، مرتبطةً بالله وليس لإلهٍ غيره. هذا لا يعني أنَّه لا يمكن افتراض وجود غيرها، لكن لسبب من الأسباب لم يذكرهم القرآن. كونها كلّها في مكان واحد هو أمرٌ من الصعب تأكيده، لكن هذه بالتأكيد قراءةٌ معقولة للنص.

وتوظِّف النقوش العربيَّة قبل الإسلام الجذر (ح ر م) لتعطي نوعاً من أنواع القدسيَّة. هذه المصطلحات موثَّقة في نقوشٍ في كلٍّ من شمال وجنوب الجزيرة العربيَّة، حتَّى أنَّ بعض النقوش من الحجاز في (الحِجر/مدائن صالح). تظهر الكلمات المشتقَّة من هذ الجذر بشكل متكرِّر في النقوش التي تُشير إلى نوعٍ من الفضاء المقدَّس، غالباً ما تكون مرتبطةً بكيانٍ مقدَّس، الكلمة الأكثر شيوعاً في جنوب شبه الجزيرة العربيَّة هي محَرَّم.[1] يبدو غالباً أنَّ هذا المصطلح يشير إلى شيءٍ مثل المعبد، لكن اقترح سرجنت أنَّه يشير أيضاً في بعض الأحيان إلى الفضاء المقدَّس الأوسع الذي يوجد فيه المعبد.[2] يبدو أنَّ هذا الاستخدام للجذر قد اختفى في جنوب شبه الجزيرة العربيَّة بعد بداية الترويج الرسميّ

مكرَّسة للإله، (وينتج عن ذلك حقيقة) أنَّهم لن يرجعوا (لها).

(1) Beeston et al.، Sabaic Dictionary، 70-1، and Biella، Dictionary، 189-90; Healey، Nabataean Tomb Inscriptions، 68، 166 (nos. 1 and 19).

(2) Serjeant، South Arabian Hunt، 77.

للتوحيد في تلك المنطقة في أواخر القرن الرابع الميلاديّ، لكن لا يوجد سببٌ يدلُّ على أنَّ ذلك قد أثَّر على الممارسة التي يُشير إليها (المصطلح) في الحجاز.[1]

قد نصل إلى استنتاجٍ أنَّه يبدو في شبه الجزيرة العربيَّة قبل الإسلام أنَّ الكلمات المشتقَّة من الجذر (ح ر م) كانت مستخدمة لوصف الفضاءات المقدَّسة، غالباً ما تكون مرتبطة بكيانٍ مقدَّس (إله). إنَّ الكلمة المحدَّدة حرم كانت معروفة في القرآن، وربَّما كانت المصطلح المعتاد لمثل هذه المنطقة (الفضاء المقدَّس) في الحجاز.[2]

ب- الحِمى

بالنسبة لمعظم المسلمين الذين أعطوا رأيهم في المسألة، يبدو أنَّ كلمة حِمى تشير إلى نوعٍ مختلفٍ نوعاً ما عن الفضاء المقدَّس «الحرم»، وأفضل وصفٍ له أنَّه محميّ protected بدلاً من مقدَّس sacred. كانت الحِمى شكلاً من أشكال المراعي المحظورة، حيث تمَّ تنظيم حقوق رعي الحيوانات بطرقٍ مختلفة ولأسبابٍ مختلفة، يمكن حماية الحيوانات الموجودة بداخلها من أن يتمَّ الاستيلاء عليها.[3] يُقال إنَّ محمَّداً قد ضمن لبعض الجماعات التي تحوَّلت إلى الإسلام أن

(1) هذا الجذر هو من ضمن تلك التي أوردها Christian Robin لأنواع الفضاء المقدَّس عند متعددي الآلهة ولكن ليس في جنوب شبه الجزيرة العربيَّة الموحدة ; انظر له ***Judaisme de Himyar***، 121-4.

(2) وتجدر الإشارة إلى أنَّ مصطلح الحرم يظهر خمس مرات كـ (apaμ) بين العدد الكبير نسبيّاً من الكلمات المستعارة من العربيَّة التي تظهر في البرديَّة (inv. no. 10) المكتوبة باليونانيَّة في البتراء في بداية إلى منتصف القرن السادس الميلاديّ. لسوء الحظ هذا النص ما يزال غير منشور، ومع ذلك، فقد أظهرت دراسة أوليَّة أنَّه في جميع المرَّات الخمس تظهر الكلمة كجزء من اسم موقع، ثلاث مرَّات للإشارة إلى منطقة تنتمي إلى قبائل معينَّة، ومرَّة واحد للإشارة إلى «حرم البئر» ومرَّة أخرى بدون تفصيل، انظر al-Ghul، ***Preliminary study***، 141، 145.

(3) كمثال: الخليل، *العين*، الجزء الثالث، 312. ابن منظور، *لسان*، الجزء الخامس عشر،

يكون لها حمى، مثال سكان مدينة جرش بين مكّة ونجران،[1] أيضاً يُقال إنَّ كلاً من النبيِّ وعمر بن الخطاب جعلا مناطق لتكون حِمى بالقرب من المدينة لرعي الخيول التي تُستخدم في الغزو، والجمال التي تأتي عن طريق التبرُّعات الخيريَّة.[2] كان هناك دائماً بعض الجدل حول المعنى الدقيق للمصطلح في المصادر المعجميَّة والتشريعيَّة وهو أمرٌ لا نحتاج إلى الخوض فيه هنا، يمكن رؤية تعريفٍ شائعٍ إلى حدٍّ ما، كمثال في منتصف إلى أواخر القرن الثاني/الثامن في «كتاب العين» (kitab al ayn) : «موضعٌ فيه كلأ محميٌّ من أن يقوم الناس بالرعي هناك».[3] مثل العديد من المعاجم، ربَّما ينبغي قراءة Kitab al-' Ayn على أنَّه توجيهيٌّ وليس وصفيّاً، لكن بالنسبة لنا هذا لا يهمُّ حقّاً. قام علماء المسلمين في العصور الوسطى بالتميز وبشكلٍ واضحٍ بين الحرم والحمى. ومع ذلك فإنَّ العلماء المعاصرين يجادلون في ما إذا كان المصطلحان مترادفين في شبه الجزيرة العربيَّة قبل الإسلام، على الرغم من أنَّ القليل منهم قدَّم أدلَّة قويَّة في كلتا الحالتين.[4]

9-10، 11-12; الجزء الثامن عشر، 217 ; ياقوت، *معجم البلدان*، الجزء الثاني، 5-343 ; السمهوديّ، وفاء الوفا، الجزء الرابع، 71.

(1) ابن هشام، *سيرة*، الجزء الرابع، 234 ; الطبري، *تاريخ*، الجزء الأوَّل، 1-1730.

(2) انظر روايات حول هذا في السمهوديّ، *وفاء الوفا*، الجزء الرابع، 103-71 ; للمناقشة انظر Decobert، ***Mendiant***، 4-193، 40-239، 75-267. حول نفس الحِمى (himas) في جنوب وجنوب شرق المدينة انظر Lecker، ***Banu Sulaym***، 38-229.

(3) الخليل، *العين*، الجزء الثالث، 312

(4) للاقتراح أنَّ المصطلحَين يمكن أن يعنيا بشكل أساسيٍّ نفس الشيء، انظر Goldziher، Muslim Studies، الجزء الأوَّل، 215; Wellhausen، ***Reste arabischen Heidentums***، 105-9; Healey، ***Religion of the Nabataeans***، 77-8; Lecker، ***Constitution of Medina***، 201. للحجَّة التي تقول إنَّهما يشيران في أصلهما على الأقلّ إلى أنواع مختلفة من الفضاء، انظر Lammens، ***Berceau de l'Islam***، 60-5; Chelhod، ***Structures de sacre***، 42، Løkkegaard، ***Islamic Taxation***، 25-7;

سأجادل هنا من خلال الدليل الأوَّلي المتوفِّر أنَّ التمييز الكلاسيكيّ بين المصطلحين على الأرجح، يعكس استخداماتها المميَّزة في شبه الجزيرة العربيَّة قبل الإسلام.

في الشعر السابق للإسلام وفي صدر الإسلام أيضاً، كانت الكلمات المشتقَّة من الجذر (ح م ى) في أغلب الأحيان تشير ضمنيّاً إلى الدفاع أو الحماية، أو في الاشتقاق السادس، البقاء بعيداً عن شيءٍ ما.[1] هناك تكرارٌ واضحٌ في الشعر للمصطلح حِمى حيث يُستخدم بالمعنى التقنيّ والمكانيّ.[2] هو مجازٌ شائعٌ في الشعر العربيّ المبكر (حتَّى في العصر الأمويّ) حيث يُعلن شاعرٌ مجد قبيلته على حساب الآخرين بالإشارة إلى أنَّ قبيلته يمكن أن تحمي حماها بينما لا يستطيع منافسوها ذلك.

في بيت شعرٍ نُسب لكلٍّ من زياد بن عمرو الأحوص الذي عاش في فترة عثمان بن عفَّان (حكم 23-35/644-656) وأيضاً لشريح بن الحارث اليربوعيّ الأقلِّ شهرة من سابقه:

ونرعى حِمى الأَقوام غيرَ محرَّمٍ　　علينا ولا يُرعَى حِمانا الذي نحمي[3]

231-2، ;237 وأخيراً Serjeant، ***Haram and hawtah***، 43. في واحدة من أكمل النقاشات للسؤال، اعتبر Décobert، الحِمى (himas) مكاناً مقدَّساً (aires sacreés)، ولكنَّها تختلف عن الحرم ببعض النواحي المهمَّة، منها أنَّها لا تحتاج إلى أن تكون مرتبطة ماديَّاً بموقعٍ ذات مقدسة وأبداً لم تكن مأهولةً بسكان مستقرِّين; انظر Décobert، ***Mendiant***، خصوصاً 179-74، 179-80، ;186 قارن كيف كانت الاستجابة الهامَّة من Cheikh-Moussa و Gazagnadou، **Comment on ecrit**، 204-9.

(1) المعلَّقات 8، 19، 22.

(2) من بين العديد من الأمثلة، أرازي ومصالحة، *العقد الثمين*، 66، ;94 أبو عبيدة، *النقائض*، الجزء الأوَّل، 300، ;539 الجزء الثاني، ;649 أبو الفرج، *الأغاني*، الجزء الثاني والعشرون، 84.

(3) أبو عبيدة، *النقائض*، الجزء الأوَّل، 300.

لا تخبرنا هذه الأبيات كثيرا عن ماهية الحمى، لكنّها تشير على الأقلّ إلى أنَّها مساحة من المراعي المحميَّة، وتوضح أنَّه كان من دواعي الكبرياء القبليَّة حماية الحِمى الخاص بها بينما تدَّنس حِمى الأعداء.[1]

تشير واحدةٌ على الأقلِّ من هذه الفقرات إلى وجود صلةٍ بين الحِمى وتربية الخيول، التي بالمناسبة هي الصورة التي نحصل عليها غالباً من المصادر الإسلاميَّة اللاحقة، خاصَّة فيما يتعلَّق بالحِمى الإسلاميِّ المبكر قرب المدينة والحِمى قبل الإسلام في عصر الغساسنة واللخميِّين وكندة.[2]

يستخدم القرآن الجذر h-m-y ح- م-ي بشكلٍ مختلفٍ تماماً عنه في الشعر، لكن مع ذلك لا يقدّم أيُّ دليل على أنَّ حِمى تُستخدم كمرادف لـحرم في حجاز ما قبل الإسلام. الجذر h-m-y ح-م-ي يظهر فقط ستَّ مرَّات في القرآن، بينما كلمة حِمى لا تظهر أبداً.[3]

في خمسٍ منها، المعنى المقصود هو الانفعال heatedness، أو الحماسة zealotry. وفي مناسبة أخرى (القرآن 103:5) الكلمة حامٍ hami تشير إلى أحد أنواع الأربعة المحرمَّة من المواشي. (هل من الممكن أن تشير إلى رعاية

---

(1) انظر أيضاً Løkkegaard، *Islamic Taxation*، 20-1، 216، nn 48-50. Lecker،، *Banu Sulaym*؛ 47 Hoyland، *Arabia and the Arabs*، 222.

(2) أبو عبيدة، *النقائض*، الجزء الثاني،649. من أجل (himas) حِمى في صدر الإسلام قرب المدينة انظر الملاحظة 50. من أجل (himas) حِمى عند ملوك ما قبل الإسلام، انظر *BASIC*، الجزء الثاني/ الفصل الأوَّل،57-60; EI² (F. Viré) s. v. 'Khayl'. من المثير للاهتمام، فيما يفترض أنَّه وجهة نظر تاريخيَّة مبكرة للخوارج، أنَّ شكوى رئيسة من حكم عثمان بن عفان أنَّه أنشأ حِمى (himas); انظر، الطبري، *تاريخ*، الجزء الثاني، 516. ربَّما اتَّبع الممارسات التي كانت مطبَّقة قبل الإسلام.

(3) عبد الباقي، معجم، ابحث تحت h-m-y ; بدوي وعبد الحليم، *القاموس العربي الإنجليزي*، 238.

المواشي في الحِمى hima ؟). الجذر h-m-y ح-م-ي الذي يشير إلى الفضاء لا يظهر بشكر متكرِّر في نقوش ما قبل الإسلام كما هو حال الجذر h-r-m ح-ر-م، يبدو أنَّه فقط في النقوش من جنوب شبه الجزيرة، حيث الكلمات المأخوذة من هذا الجذر تُستخدم بمعنى مكانيّ، يبدو أنَّها تعني الأرض المرويَّة أو المسيَّجة.[1] أحد النقوش التي ظهرت مؤخَّراً يشير إلى أنَّ المصطلح من الجذر h-m-t ح-م-ت استُخدم للإشارة إلى المراعي المقيَّدة.[2] إذن قبل الإسلام ليس كلُّ himas (جمع حمى) مجرَّدharams (جمع حرم) تحت اسمٍ آخر. يبدو أنَّه من المعقول أكثر قبول أنَّ الوظيفة الأساسيَّة للحمى الحجازيَّة قبل الإسلام هي تأمين مراعٍ آمنة لمجموعة مخصَّصة من الحيوانات، كما هي الحال في الحِمى الإسلاميَّة، وأنَّ بعض الحِمى himas وإن لم يكن جميعها يمكن أن تكون مرتبطةً بنوعٍ من الفضاء المقدَّس لذاتٍ إلهيَّة، والحيوانات الموجودة ضمن هذا الفضاء محميَّةً بواسطة هذه الذات الإلهيَّة، في بعض الأحيان مخصَّصة حصراً له / لها.[3] اقترح كلٌّ من هنري لامنس Henri Lammens وفريدي لوكيجارد Frede Lokkegaard أنَّ الحرم يمكن أن يكون الجزء الداخليَّ المقدس من مكان مخصَّص لإله، والذي يكون محاطاً بالحِمى حيث ترعى المواشي المملوكة

---

(1) Beeston وآخرون، *Sabic Dictionary*، Biella 69; *Dictionary*، 179-80. من أجل مناقشة حول حقيقة أنَّه لم يظهر في مناطق النبطيِّين انظر Healey، ***Religion of the Nabataeans***، 77.

(2) Frantsouzoff، *'Status of sacred pastures'*، 159.

(3) انظر أيضاً Serjeant، ***Professor A. Guillaume's translation***، Décobert 6; ***Mendiant***، 167،171. لأمثلة حول الحِمى himas المرتبطة بذاتٍ مقدَّسة، انظر Wellhausen، ***Reste arabischen Heidentums***، 51-6; Fahd 107; Panthéon، 75-7; Løkkegaard 84-7; ***Islamic Taxation***، 25-6.

من الإله.[1] من المؤكَّد أنَّ إله معبد محرم بلقيسMahram Bilqis في جنوب الجزيرة العربيَّة، والمسمى «المقه Almaqah» كان يملك أراضيه الزراعيَّة الخاصَّة.[2] في منطقة مثل الحجاز، حيث الأراضي الزراعيَّة أقلّ وجوداً ممَّا هو في جنوب شبه الجزيرة العربيَّة، يمكن للذَّوات المقدَّسة أن تمتلك في كثيرٍ من الأحيان أراضي رعيٍ بدلاً عنها. هذه الحجَّة جذَّابة، على الرغم من عدم وجود مصادر تشير صراحةً وتؤكِّد أنَّ هذا هو الحال، إلَّا أنَّها ستكون طريقةً معقولة لتفسير بعض الأدلَّة.

في النهاية، ببساطة نحن لا نملك وثائق لائقة وموثوقاً بها عن الحِمى *hima* في شبه الجزيرة قبل الإسلام.

من الواضح أنَّ الحِمى مثل الحرم، شكلٌ من أشكال الفضاء المحدَّد والمحميّ، يبدو أنَّهما يتشاركان بالتأكيد بعض الوظائف الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة المهمَّة. مع ذلك فإنَّ مصطلحَي الحرم والحِمى يشيران إلى استخداماتٍ مختلفةٍ جوهرياً للفضاء في شبه الجزيرة في العصر الإسلامي ولا يوجد دليلٌ ينفي هذه الاستخدامات في عصر ما قبل الإسلام.

إنَّ تمييز سيرجنت بين الجيب المقدَّس المرتبط بعبادة ذاتٍ مقدَّسة (حرم) والمراعي المحظورة للماشية (حمى) يبدو معقولاً.[3] أحياناً تمَّ ربط الحِمى

---

(1) Lammens، *Berceau de l'Islam*، 61-2; Løkkegaard، *Islamic Taxation*، -25 ،7 29. وقد اقترح أيضاً Chelhod أنَّ بعض الفضاءات العربيَّة المقدَّسة تتكوَّن من ثلاث طبقات متَّحدة المركز غير متكافئة القداسة؛ انظر كتابه *Structures de sacre*، 299. بنفس الطريقة التي يصف بها الباحثون المسلمون مكة ـ الكعبة، المسجد المقدَّس (المسجد الحرام)، وأخيرا الحرم ـ ولكن بالطبع في هذه الحال المنطقة الخارجيَّة تدعى *الحرم* وليس *الحمى*.

(2) Maraqten، *'Legal documents'*، 54.

(3) Serjeant، *'Haram and hawtah'*، 43.

himas بذاتٍ مقدَّسة، وفقط في هذه الحالة يمكن اعتبارها فضاءً مقدَّساً.

ثانياً: الحرم قبل الإسلام

ربَّما لم تكن الحِمى الحجازيَّة دائماً فضاءاتٍ مقدَّسة، لكنَّ تلك الممارسة لتقديس الفضاءات التي تُعرف باسم الحرم كانت توجد في منطقة غرب شبه الجزيرة العربيَّة حول مكَّة والمدينة في أواخر العصور القديمة ـ خصوصاً عندما بدأت بعثة محمَّد ـ وهذا يبدو نتيجةً مقبولة، لكن هل يمكننا معرفة أيِّ شيء عنها، مثل كم كان عددها، كيف كانت تعمل وكيف تمَّ إنشاؤها؟

أ- عدد الأحرام

رغم أنَّ القرآن يبدو وكأنَّه يتحدث عن حرمٍ واحد، هذا الذي جعله الإله آمنا، إلَّا أنَّ الأدلَّة تشير إلى وجود أحرامٍ أخرى في حجاز ما قبل الإسلام. تعترف المصادر الإسلاميَّة نفسها بوجود العديد من الأحرام في شبه الجزيرة قبل الإسلام، بالنسبة للحجاز وإذا وضعنا جانباً حرم قريش في مكَّة، فإنَّ بعض الباحثين المسلمين قالوا بوجود حرمٍ في كلٍّ من «الوجّ Wajj» و«البُسّ Buss»، مرتبطَين بقبيلتي ثقيف وغطفان.[1]

كما هو الحال في مكَّة، لا يوجد دليلٌ معاصر يؤكِّد وجود الحرم قبل الإسلام في الوجّ والبُسّ، لكنَّ وجودهما منطقيٌّ تماماً. هذه الروايات ليست مرتبطة بأيِّ شكلٍ من الأشكال بالتفسيرات القرآنيَّة اللاحقة وتلك المتعلِّقة بالبُسّ ليست مرتبطة حتَّى بسيرة النبيِّ، على الأقلّ كما وصلتنا.[2] العديد من المرويَّات التي

---

(1) فيما يخص الوجّ انظر الحاشية 28. الحرم في البُسّ سيُبحث لاحقاً في هذا الفصل.

(2) اقترح Hawting أنَّ القصص المتعلِّقة بالبُسّ مرتبطة بمحاوَلات جدليَّة لاحقة لشرح وجود عبادة الأصنام في شبه الجزيرة العربيَّة بعد أن جلب إبراهيم التوحيد هناك؛ انظر مراجعته لـ Lecker، *Banu Sulaym*. هذا الاقتراح مقبول ظاهريّاً بالنسبة للكثير من الروايات ولكن

وردتنا عن حرم ثقيف في الوجّ أتت من الرسالة/الرسائل المفترضة التي أرسلها محمَّد إلى قبيلة ثقيف في الطائف، وأصالة هذه الرسائل بكلِّ تأكيد مشكوكٌ بأمرها. في بعض هذه الرسائل ذات الصلة إلى ثقيف، يسمح النبيُّ ببقاء *الوجّ* كحرم ولأنَّ عدداً كبيراً من علماء المسلمين شكَّكوا في وقتٍ لاحقٍ بوضع الوجّ كحرم، هناك سببٌ ما لرؤية هذه الروايات تعكس الاعتراف المبكر بوضع *الوجّ* كحرم على أنَّه دقيق. في نسخةٍ أخرى من مراسلات محمَّد مع ثقيف، إمَّا أن يتمَّ تجاهل مكانة *الوجّ*،[1] أو النصّ على أنهَّا حِمى وليست حرماً.[2]

على الرغم من غياب تأكيد المصادر الرئيسة فإنَّه من الصعب تصوُّر سيناريو حيث اعتُبر الوجّ في البداية حِمى أو أنَّه لم يكن هناك أيُّ نوعٍ من أنواع الفضاء المحميِّ على الإطلاق، ثمَّ تمَّت ترقيته من قبل بعض المعلِّقين إلى حرم.

بالنسبة لمكَّة وعلى الرغم من أنَّها مكان الحرم القرآني، فإنَّها لم تكن بالتأكيد الحرم الوحيد في أواخر العصور القديمة في الحجاز.[3] تمَّ إخبارنا عن اثنين آخرَين على الأقل في الوجّ والبُسّ، وقد يكون هناك أحرام أخرى.

يشير ابن الكلبيّ في كتابه الأصنام وغيره من العلماء المسلمين إلى عددٍ من

ليس تلك التي نوقشت لاحقاً في هذا الفصل.

(1) الطبريّ، *تاريخ*، الجزء الأوّل 92-1687.

(2) الواقدي، *المغازي*، الجزء الثالث، 973؛ انظر أيضاً Serjeant، ***Haram and hawtah***، 52.

(3) من أجل شكٍّ معقول وإن كان بأيِّ حال ليس قاطعاً حول الموقع المقدَّس القرآني في مكَّة انظر على سبيل المثال، Hawting، ***Origins***؛ لنفس الكاتب ***al-Hudaybiyya***؛ Crone، ***How did the Quranic pagans make a living***، خصوصاً 5-391. على الرغم من أنَّ أهمّية الشكوك التي أثارها كلٌّ من Hawting وCrone، إلَّا أنَّه يجدر بنا أن نأخذ في الاعتبار أنَّه في نفس المكان في القرآن حيث يُشار إلى اسم مكَّة صراحة يظهر المسجد الحرام في الآية التي تليها، وبالتالي يمكن ربط الاثنين مع بعض (القرآن 25-24:48).

الأضرحة _ الكلمة المعتمدة هي بيت وأحياناً تُستخدم مسجد وكعبة - مرتبطة بذوات مقدَّسة أخرى.[1] ليس من الواضح على الإطلاق أنَّ العديد منها كان موجوداً بالفعل لكن قد يكون البعض كذلك، وربَّما كان له حرم. اقترحت باتريشيا كرون Patricia Crone أنَّ الأسواق المشهورة قبل الإسلام _ مثل عكاظ وذي المجاز ومجنّة _ كلُّ واحدٍ منها كان حرماً بذاته.[2] هي احتماليَّة مقبولة، خصوصاً بالنسبة إلى عكاظ حيث تشير المصادر العربيَّة بكلِّ تأكيدٍ إلى أنَّ هذه المواقع الثلاثة كانت جزءاً من طقوس الحجِّ السنويَّة. تمَّ إخبارنا أيضاً بأنَّ عكاظ كان موطناً لصنمٍ يدعى *جهار Jihar* وأنَّه كانت لهذا الصنم أحجارٌ يطوف بها الناس وأنصابٌ وهذه الكلمة (جمع نصب) تستخدم كمصطلحٍ للأحجار التي ترسم حدود حرم مكَّة.[3] ومع ذلك فإنَّ الشهادات الصريحة بوجود حرم في أيٍّ من هذه المواقع نادرةٌ جدَّاً.[4]

ب - قوانين الحرم

لا توجد قائمة بقوانين الحرم قبل الإسلام، ما يلي يجب معاملته فقط كممارسة، استندت فيه بشكل أساسيّ إلى التعليمات الواردة في الآيات القرآنيَّة التي تذكر الحرم أو المسجد الحرام مدعومةً حيث أمكن بالمقارنة مع المصادر

---

(1) للحصول على قوائم أخرى مختلفة قليلاً عن الذوات المقدَّسة ما قبل الإسلام ومواقعها، انظر ابن حبيب، *المحبر*، 19-315، وابن هشام، **السيرة**، 91-78.

(2) Crone ، ***Meccan Trade***، esp. 173

(3) ابن حبيب، *المحبر*، 315; البكري، **معجم**، الجزء الثالث، 959; ياقوت، ***معجم البلدان***، الجزء الثالث، 705; Fahd، ***Pantheon***، 5-94.

(4) قدَّمت Crone مرجعاً واحداً حول (حرم عكاظ)، أبو الفرج، الأغاني، الجزء الحادي عشر، 119: «أحضر السيف إلى سوق عكاظ في الحرم... وضربه به حتَّى قتله في الحرم».

السابقة للإسلام حول الفضاءات المقدَّسة الأخرى في شبه الجزيرة العربيَّة.[1]

سوف أنبِّه أيضاً أين طبّقت نفس القواعد في أقدم التواريخ المحليَّة العربيَّة لمكَّة (القرن الثالث/التاسع) للحرم هناك. وبحسب هذه المصادر فإنَّ محمَّداً أعاد تأكيد معظم هذه القواعد في حرم مكَّة وحدَّد الاستثناءات في خطبةٍ بعد سقوط مكَّة بيد المسلمين.[2] حتَّى لو كانت هذه الروايات غير موثَّقة، فمن المحتمل أنَّها تمثِّل جهوداً لاحقة لتقديم إقرارٍ نبويٍّ باستمرار ممارسة ما قبل الإسلام.

1. القتل والاقتتال ممنوعٌ داخل حدود الحرم (القرآن 2:191، انظر أيضاً 3:97، 5:2). هذا الحظر مدعومٌ من قبل التواريخ المحليَّة المكِّيَّة، على الرغم من أنَّها تشير إلى أنَّ النبيَّ قد منح استثناء لهذه القاعدة لفترةٍ وجيزةٍ جدّاً للسماح بإعدام عدد صغير من المكِّيين المعارضين.[3]

وطبقاً للموظَّف الرومانيّ نونوسوس susonnoN الذي شارك في بعثةٍ دبلوماسيَّةٍ نيابة عن الإمبراطور جستنيان الأوَّل I nainitsuJ (حكم 527-565 م) إلى جنوب الجزيرة العربيَّة تقريباً بين 530 إلى 531 م، «عندما يجتمع الأعراب snecaraS (المترجم: snecaraS

---

(1) تذكر النقوش العربيَّة الجنوبيَّة في كثير من الأحيان تعليمات وممارسات طقسيَّة للفضاء المقدَّس مماثلة لتلك المعروفة من القرآن والمناقشات العربيَّة في مكَّة؛ انظر Ryckmans، ***Inscriptions sud-arabes***; وRobin، ***Filles de Dieu***، خصوصاً 157-60.

(2) الأزرقي، **أخبار مكَّة**، الجزء الثاني، 121-3; الفاكهي، ***أخبار مكَّة***، الجزء الثاني، 246-50.

(3) الأزرقيّ، *أخبار مكَّة*، الجزء الثاني، 123-5، 127، 133، 136-7؛ الفاكهي، ***أخبار مكَّة***، الجزء الثاني، 247، 251، 253، 255، 260، 267. وبحسب فقرة أخرى للأزرقي، إذا قتل شخص شخصاً آخر في الحرم قبل الإسلام وكان جاهلاً، كان يمكن أن يتجنَّب العقوبة بأن يلبس قلادة من لحاء شجر الحرم وينادي: «أنا صرورة»؛ انظر *أخبار مكَّة*، الجزء الأوَّل، 192؛ وأيضاً نوقش في Crone، ***Meccan Trade***، 183.

لفظ يشير إلى الأعراب ممَّن يسكنون حدود الدولة الرومانيَّة تطوَّر فيما بعد ليصبح لقباً للمسلمين ثمَّ لاحقاً استُبدل بلفظ المسلمين. واللقب هنا يخصُّ الأعراب لأنَّ البعثة الدبلوماسيَّة كانت قبل الإسلام) مرَّتين في العام في موقعهم المقدَّس، فإنَّهم يلتزمون بالسلام التامّ، ليس فقط تجاه بعضهم بعضاً، ولكن تجاه جميع الناس الذين يعيشون في بلادهم.[1]»

هناك نقوش عربيَّة جنوبيَّة مرتبطة بفضاءات تُعرف بمصطلح محرم mrhm وهي عادة تكون معبداً، أيضاً تشير إلى أنَّ حظر حمل واستخدام الأسلحة في هذه الفضاءات كان ساري المفعول.[2]

إنَّ حظر القتل والقتال مرتبطٌ ارتباطاً وثيقاً بضرورة الحفاظ على

---

(1) استشهد به Photius (توفي تقريبا 893م)، ***Bibliotheca***، 2b، الجزء الثاني، 31-28(الترجمة الإنجليزيَّة من Wilson، 28). ارتبط هذا الموقع المقدَّس بسكَّان ما يدُعى Palm grove (phoinikon) تتبع لمنطقة مقدَّسة تسمَّى temenos في مكان ما من شمال غرب شبه الجزيرة العربيَّة، وقد أشار إليها العديد من المؤلِّفين اليونانيِّين بالإضافة إلى Nonnosus: Strabo، ***Geography***، الجزء السادس عشر، 18:4؛ Diodorus 21، ***Bib. Hist***، الجزء الثالث، 42-3؛ Procopius، ***Wars***، الجزء الأوَّل 7:19، الجزء الثاني، 41:3. وقد اقترح Hoyland أن palm grove هذه توجد بالقرب من تبوك؛ انظر كتابه، ***Arabia and the Arabs***، 71؛ وأيضاً ***BASIC***، الجزء الأوَّل، i، 30-124، قارن مع Robin، ***Arabia and Ethiopia***، 293، حيث يقترح أنَّ مصطلح *phoinikon* يشير إلى منطقة الواحات الكبرى في شمال الحجاز. مثل هذا الفهم الواسع يبدو بعيد الاحتمال، بالنظر إلى الطريقة التي تناقش بها المصادر الموقع.

(2) مثال جيِّد على مثل هذا النص، على الرغم من أنَّه تمَّت إزالته مع الوقت من الحجاز في أواخر العصور القديمة، هو ***CIH*** 548، من حرم (Haram) في *الجوف* اليمنية ويعود تاريخه إلى القرن السابع أو السادس قبل الميلاد؛ انظر Robin، ***Inventaire***، 81-78.

حصانة الحرم (القرآن 28:57، 29:67).[1] تؤكِّد العديد من المرويَّات في التواريخ المحليَّة لمكَّة على حصانة الحرم المكِّي، حتَّى أنَّه قيل إنَّ الحرم حمى شخصاً من عقاب الإله.[2]

2. القرآن 2:197 تحرِّم الآية الشجار (الجدال) على أوَّلئك الذين يباشرون الحجَّ وربَّما كان هذا حظراً دائماً داخل الحرم.[3] لا تسمح التواريخ المحليَّة في مكَّة بالتنابذ وتدين من يرفع صوته.[4] إنَّ حظر النزاعات موثَّقٌ في الأماكن المقدَّسة جنوب الجزيرة العربيَّة قبل الإسلام.[5]

3. لا يُسمح للمشركين، وهو تعريفٌ يشمل عبَّاد الأصنام، بالدخول إلى الحرم لأنَّهم غير نظيفين (نجس) (القرآن 9:28). تحريم دخول غير المسلمين إلى مكَّة معروف جيِّداً من المصادر الإسلاميَّة.[6] ربَّما كان القيد المفروض على دخول المشركين إلى الحرم قانوناً قرآنيَّاً جديداً على الرغم أنَّه من الأفضل فهمه على أنه امتدادٌ للأنظمة المعمول بها

---

(1) القرآن 105، (سورة الفيل) قد تكون ذات صلة هنا إذا كانت هذه الآيات مرتبطة حقَّاً بحملة فاشلة ضدَّ الموقع المقدَّس.

(2) الأزرقيّ، *أخبار مكَّة*، الجزء الثاني، 3-132؛ الفاكهي، *أخبار مكَّة*، الجزء الثاني، 2-251.

(3) ربَّما ترتبط الآيات القرآن 49: 4-2 بذلك.

(4) الأزرقيّ، *أخبار مكَّة*، الجزء الثاني، 133، ;137 الفاكهي، *أخبار مكَّة*، الجزء الثاني 251، 259، 2-261.

(5) على سبيل المثال Ghul، ***Pilgrimage at Itwat***، يناقش ***RES*** 4176، التي تعود للقرن الأوَّل قبل الميلاد NamI ;، ***Nashr nuqush siimiyya qadima***، 100-95(رقم 74 تعود للقرن الثالث بعد الميلاد)، وأيضاً قارن مع التفسير المُقترح لهذا النقش في Beeston، Notes [iv]، 7-142. ولحظر محتمل على النزاعات الزوجيَّة، انظر إلى إمَّا مخطوطة القرن الثاني أو الأوَّل قبل الميلاد اللتان نوقشتا في Frantsouzoff، ***Regulation***.

(6) لقد ناقشت هذا بمزيد من التفصيل في Munt، ***No two religions***.

منذ فترة طويلة والتي تحظر الأشخاص غير الأنقياء طقسيّاً (لهم عدَّة تعاريف) من دخول الأماكن المقدَّسة. وهناك قواعد مماثلة معروفة من نقوش ما قبل الإسلام.[1]

4. المعاهدة التي تُعقد في الحرم مُصانة (القرآن 9:7). في شبه الجزيرة العربيَّة قبل الإسلام كثيراً ما كانت الاتفاقيَّات تُبرم في الأماكن المقدَّسة حيث تضمنها وتشهد عليها الذات المقدَّسة.[2]

5. يحرِّم القرآن الصيد بينما المؤمنون حُرُم (muruh) (القرآن 5:1، 5:95، 5:96). التفسير المذكور لهذا المصطلح على أنَّهم في حالة الإحرام (ni marhi)، خصوصاً أثناء أداء الحجّ، قد يكون تفسيراً مقيَّداً للغاية وقد يكون التفسير الأفضل هو «أثناء الوجود في الحرم».[3]

على أيِّ حال، من المعقول أن نفترض أنَّ الحظر المفروض على الصيد كان حظراً دائماً داخل الحرم ولم يقتصر على أوقاتٍ معيَّنة من العام. تعترف التواريخ المحليَّة بحظر الصيد داخل حرم مكَّة، وفقا لـ نونوسوس الذي سبق ذكره فإنَّ الأعراب (snecaraS) قد زعموا أنَّه في الأماكن المقدَّسة حيث أقاموا تجمُّعاتهم نصف السنويَّة تعيش الحيوانات البريَّة في

(1) Ryckmans، *Inscriptions sud-arabes*، 7-435. يمكن رؤية الدليل على فرض قيود على مشاركة الحائض في أنشطة الطقوس في الأماكن المقدَّسة في النقش العربيِّ الجنوبيّ CIH 533، من الحرم ويعود تاريخها إلى القرن الثاني الميلاديّ؛ انظر Robin، *Inventaire*، 102-3. للحصول على نصٍّ عربيٍّ شماليّ (Safaitic) النصّ الصفائيّ، والذي من المحتمل أن يحدِّد القيود على طقوس الطهارة المفروضة على أوَّلئك الذين يؤدُّون الحجّ، انظر Winnett and Harding، *Inscriptions*،، 437 (رقم 3053).

(2) Hoyland، *Arabia and the Arabs*،. 159.

(3) انظر على سبيل المثال، ابن منظور، *لسان*، الجزء الخامس عشر،10: «الرجل الذي يدخل الحرم هو حرام....والبعض يجعل منه جمع كلمة حُرُم».

سلامٍ مع الإنسان.[1] هذا القيد المفروض على الصيد والمرتبط بالأماكن المقدَّسة في الحجاز لا يشبه إلى حدٍّ ما شعبيَّة الصيد الطقسيّ المرتبط بالمقدَّسات والأضرحة في أجزاء من جنوب الجزيرة العربيَّة.[2]

6. من بين التعليمات التي لا نجدها في القرآن ولكن في التواريخ المحليَّة المكيَّة، هناك واحدة جديرة بالذكر هنا نظراً لأنَّه لا يوجد شيء إسلاميٌّ واضح بخصوصها، فمن الممكن أنَّها كان تعليمات من قبل الإسلام، هي حظر قطع النباتات والأشجار داخل الحرم.[3] في بعض الروايات تمَّ تحديد نبات معيَّن أو مجموعة من النباتات ليتمَّ حظر قطعها، على سبيل المثال أشجار السنط (شجر العضاه).[4] في نفس الوقت تمَّ استثناء نوع واحد من الحظر وهو نبات من فصيلة الأذخر، بسبب أهميَّته في أسلوب حياة المكِّيين.

تمَّ تتُّبع الوظائف الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة للأماكن المقدَّسة في شبه الجزيرة العربيَّة قبل الإسلام بشكلٍ جيِّدٍ في الدراسات الحديثة، كما أنَّ الأبحاث حول

---

(1) الأزرقيّ، أخبار مكَّة، الجزء الثاني،121، 126، 2-140؛ الفاكهي، أخبار مكَّة، الجزء الثاني 50-246؛ Photius، ***Bibliotheca***، 2b، الجزء الثاني، 2-31 (ترجمة Wilson، 28). لا ينبغي الخلط بين هذا الصيد وطقوس التضحيات التي تحدث بانتظام في الفضاء المقدَّس؛ على سبيل المثال انظر Healey، ***Religion of the Nabataeans***، 3-161 ;3-72، Hoyland، ***Arabia and the Arabs***، 6-163. في الحجِّ الإسلاميّ تُقام التضحية في منى وهي تقع ضمن منطقة الحرم.

(2) Serjeant، ***South Arabian Hunt***.

(3) الأزرقيّ، *أخبار مكَّة*، الجزء الثاني، 121، 123، 126، 2-142؛ الفاكهي، *أخبار مكَّة*، الجزء الثاني 50-246، 267. يُروى عن المؤسس المفترض لسلطة قريش في مكَّة، قصي بن كلاب، أنَّه كسر هذه القاعدة؛ انظر ابن هشام، *السيرة*، الجزء الأوَّل، 132.

(4) الأزرقيّ، أخبار مكَّة، الجزء الثاني، 121.

أصول الإسلام ومكانة قريش في مكَّة قبل الإسلام قد جذبت الانتباه بشكلٍ متكرِّرٍ إلى العلاقة بين التجارة والحرم (harams).[1]

ولذلك، جديرٌ بالذكر أنه لا يوجد ما يشير إلى أن التجارة كانت مقيدةً في الحرم الحجازي ولا في معظم الحالات الأخرى من الفضاء العربي المقدس قبل الإسلام على الرغم من أن الشريعة الإسلامية قد وضعت قيوداً على الممارسات التجارية في الحرم.[2] أخيراً يجدر بنا التأكيد على أن العديد من هذه التعليمات يمكن اعتبارها محاولةً لتأسيس الحرم كفضاءٍ لا يخشى فيها أي شخص (ربما باستثناء غير المؤمن) على حياته أو ممتلكاته.

ج - كيف ولماذا يمكن أن يصبح مكانٌ ما حرماً؟

كما هي الحالة في تعليمات الحرم، ليس لدينا دراسة نظرية معاصرة حول كيفية نشوء الحرم الحجازي قبل الإسلام. حلل Løkkegaard إنشاء الحِمى ولكن غالباً باستخدام مصادر شرعية إسلامية، ووفقاً لمناقشته فقد كان على المرء أوَّلاً الوصول إلى المنطقة المرشحة لتكون حِمى قبل أي شخص آخر ومن ثم وضع حدودها: «من مميزات جميع طرق رسم حدود الحِمى التي وصلت إلينا، دائماً يدخل عامل الصدفة».

---

(1) للحصول على ملاحظات عامَّة، انظر Decobert، *Mendiant*، McCorriston، ***Pilgrimage and Household***، 28-31، ;78-84 لنقاش حول الدراسات ذات الصلة بمكَّة انظر Crone، ***Meccan Trade***. ومع ذلك، كما تشير Crone، فإنَّ قريشاً في الواقع غير عاديَّة في التاريخ العربيّ من حيث أنَّها تقدَّم على أنَّها الوصيَّة على الموقع المقدَّس، وهي تشارك بشكل مباشر في التجارة، انظر كتابها ***Meccan Trade***، ;185-6 وأيضاً Serjeant and Meccan trade، 231-4.

(2) على سبيل المثال، قيل إنَّ الخليفة الأمويّ عمر بن عبد العزيز(حكم 101-99 /20-717) منع المكِّيين من اعطاء غرف للحجَّاج مقابل أجر: ابن سعد، ***الطبقات***، الجزء الخامس، 364؛ البلاذري، ***فتوح***، 43؛ أبو عبيد، ***الأموال***، 72.

تشمل الطرق المختلفة التي وصلتنا: دفع رمح في الأرض لتحديد المكان الذي تبدأ منه الحِمى ثم ركوب الخيل إلى أقصى ما يستطاع (وهذا يؤمن الحد المقابل للحمى)، من ثم توضع الحدود في أقصى نقطة يصل إليه الصراخ في جميع الإتجاهات. لعل أشهر طريقةٍ لإنشاء الحِمى هي أن الرجل في عصر ما قبل الإسلام كان يدفع كلبا للنباح وتكون حدود الحِمى هي آخر مكان يصل إليه صوت النباح.[1]

جهدٌ كبير لإنشاء الحمى. أما بالنسبة للحرم فإن الوضع يبدو في البداية قاتماً. لدينا فرصةٌ ضئيلة لاكتشاف ظروف الإعلان الأصليّ لمكّة كحرم (التحريم). ما يستحقُّ أن يذكر أنَّ مصادرنا تلتزم بوضع هذا الحدث في الماضي الأسطوريّ: الإله جعله حرماً إمَّا في اليوم الذي خلق فيه السموات والأرض أو خلال حياة آدم أو إبراهيم.[2] لا يفصل القرآن في كيفية نشوء الحرم أو المسجد الحرام، عدا عن الإيحاء بأنَّها من عمل الإله. أيضاً لا توجد طريقة لاكتشاف ظروف تحريم الوجّ لأنَّ المصادر لم تبحث هذا إطلاقاً.[3]

مع ذلك، لم نفقد كلَّ شيءٍ تماماً لأنَّ المصادر العربيَّة تقدِّم أدلَّة مثيرةً للاهتمام حول الظروف المحيطة بإنشاء الحرم في مكان يدعى الـ «بُس Buss». جميع الأدلَّة تأتي من أعمال عربيَّة إسلاميَّة وللأسف هي لا تقدِّم مجموعةً متماسكة

---

(1) Løkkegaard، *Islamic Taxation*، 5-22 (الاقتباس من 22). استخدام الحيوانات لتحديد الفضاء المحميّ ليس أمراً غريباً، فإنَّه من المعروف تماماً أنَّ موقع المسجد النبويِّ في المدينة تمَّ اختياره في المكان التي توفي فيه جمل محمَّد بعد وصوله إلى المدينة في حادثة الهجرة. وقد ناقش Mircea Eliade استخدام الحيوانات لتحديد الفضاءات المقدَّسة في حضارات متعدِّدة؛ انظر كتابه *Sacred and the Profane*، 8-27.

(2) الأزرقيّ، *أخبار مكّة*، الجزء الثاني، 8-121؛ الفاكهيّ، *أخبار مكّة*، الجزء الثاني 248، 6-274.

(3) عندما يقرُّ محمَّد بوجود الحرم في الوجّ في رسائله إلى ثقيف فهو يشير إلى فضاءٍ مقدَّسٍ موجودٍ مسبقاً وليس إلى إنشاء فضاءٍ جديد.

من الآراء حول هذه القضيَّة. هناك العديد من الروايات عن الظروف التي أدَّت إلى تحريم البُسّ، على الرغم من أنَّ الروايات تتَّفق في بعض النقاط إلَّا أنَّها تختلف أيضاً حول الكثير.[1] إنَّ الموضع الدقيق للبُسّ فيه شك.[2] إذن ماذا يمثِّل بالضبط مصطلح البُسّ: بعض المصادر تشير إليه كمبنى، وبعضها الآخر كمصدرٍ للمياه.[3] لا تقدِّم أيٌّ من الروايات تاريخاً لإنشاء هذا الحرم على الرغم من أنَّ الشخصيات التي تظهر في بعض الروايات تشير إلى أنَّ الأحداث وقعت في منتصف إلى أواخر القرن السادس الميلاديّ.[4] تؤكِّد العديد من المرويَّات أنَّ إنشاء البُسّ كموقع مقدَّس منافس لكعبة قريش في مكَّة تمَّ من قبل غطفان

(1) أهمُّ الروايات هي: ابن الكلبيّ، الأصنام، 21-13؛ لنفس الكاتب جمهرة النسب، 476؛ أبو الفرج، الأغاني، الجزء الرابع عشر،9؛ الجزء التاسع عشر، 16-15؛ أبو طالب المراكشي (المترجم: مشهور أكثر بكنية الطرطوشي)، تحرير المقال، الفقرة ذات الصلة (حيث كان مصدر المراكشي فيها وثيمة بن الفرات [توفي 237/851-2]، التحرير الترجمة في عبَّاس، (Two hitherto unpublished texts) 12-14. انظر أيضاً Wellhausen، *Reste arabischen Heidentums*، 34-9; Fahd، *Pantheon*، 23،163-7 علي، *المفصل (المترجم: المفصل في تاريخ العرب، الكاتب جواد علي)*، الجزء السادس، 2-240، -444 Atallah 5; *al-Buss*، Kister، *Mecca and the tribes*، Lecker 42-52; *Banu Sulaym*، 37-42.

(2) قارن Wellhausen، *Reste arabischen Heidentums*، -37 8 (ليس في النخلة الشاميَّة)؛ Fahd، *Pantheon*، 203 (في النخلة الشاميَّة)؛ Hawting، مراجعة، Lecker، *Banu Sulaym* (نحن لا نعرف بالضبط، ما إذا كان البسّ أصلاً موجوداً). النخلة الشاميَّة هي وادي شمال مكَّة.

(3) كبناء: ابن الكلبي، الأصنام، 13؛ البلاذريّ، أنساب الأشراف، تحقيق العظم، الجزء الثاني عشر، 54؛ أبو الفرج، الأغاني، الجزء الرابع عشر، 9.

كمصدر ماء: أبو الفرج، الأغاني، الجزء التاسع عشر، 16-15. للحصول على أصل محتمل يتبع الاسم في النهاية إلى الكلمة اليونانيَّة *abyssos*، انظر Atallah، ***al-Buss***.

(4) Though cf. in part ‘Abbas، ‘Two hitherto unpublished texts’.10،

بقيادة ظالم بن أسعد أو رياح بن ظالم بن أسعد، من ثمَّ دمره زهير بن جناب من بني كلب.[1] بعضهم أضاف أنَّه بُني بناءً على المقاييس الدقيقة للكعبة بين حجرين، ليمثِّلا جبلي مكَّة، الصفا والمروة (يتمُّ السعي بينهما خلال الحجّ) حيث تمَّ أخذ هذين الحجرين من هذين الجبلين. يوجد كثيرٌ من التفاصيل المريبة هنا لا سيما أنَّ المصادر اللاحقة غالباً ما تشير بعناية إلى أنَّ مواقع أخرى مقدَّسة قبل الإسلام قد شُيِّدت لمنافسة الكعبة.[2]

بالنسبة للمؤرِّخين المسلمين، ربَّما يكون واضحاً أنَّ أيَّ شخصٍ ينشئ حرماً أو مكاناً مقدَّساً فلا بدَّ أنَّه يحاول استنساخ الكعبة، لكن لا يوجد سببٌ وجيه للاعتقاد بأنَّ هذا يعكس الواقع الفعليَّ لحالة ما قبل الإسلام.

من الواضح أنَّ هناك رواية واحدة تمَّ تجريدها من الكثير من الموادّ الأسطوريَّة، منسوبة إلى ابن العربيّ (توفِّي بين 230/844-845 و233/847-848) وحُفظت بواسطة أبو الفرج الأصفهانيّ (توفِّي 356/967): إنَّ السبب الذي جعل زهير بن جناب يغزو غطفان هو أنَّه عندما كان بنو بغيض بن ريث بن غطفان يغادرون تهامة كانوا يرتحلون مع بعضهم، لكن تعرَّضت لهم قبيلة صداء وهي قبيلة من بني مذحج، هاجموهم بينما كان بنو بغيض يرتحلون مع

---

(1) زهير بن جناب كان قائداً مشهوراً لبني كلب. الروايات المختلفة الواردة عن حياته ذات طبيعة أسطوريَّة، وخصوصاً حول عمره المديد الطويل. ويبدو أنَّه ذات مرَّة كان حليفا لأبرهة الذي كان حاكما للحبشة (المترجم: إثيوبيا الآن) وحكم جنوب الجزيرة العربيَّة في منتصف القرن السادس الميلاديّ وقاد حملة ضد مكَّة، انظر Kister، ***Mecca and the tribes***، 44-52؛ علي، ***المفصَّل (المترجم: المفصَّل في تاريخ العرب، علي جواد)***، الجزء الرابع، 426-9; ***EI²*** ،Zuhayr b. Djanab (M. Lecker).

(2) قارن بعض الروايات الواردة عن كنيسة أبرهة المسماة القَليص أو القُليص: ابن الكلبي، ***الأصنام***،39؛ ابن هشام، *السيرة*، الجزء الأوَّل، 47. مثال آخر القُودَم أو الحوراء: ابن الكلبي، ***الأصنام***، 38. مثال آخر، كعبة نجران: ياقوت، ***معجم البلدان***، الجزء الرابع، 756.

عائلاتهم، نسائهم وممتلكاتهم، لذلك قاتل بنو بغيض دفاعاً عن من يعولونهم (فقاتلوا عن حريمهم) وانتصروا على قبيلة صداء، ألحقوا بهم الكثير من الألم والأذى. أصبح بنو بغيض أغنياء وأقوياء بسبب هذا، أخذوا الكثير من الغنائم وعندما أدركوا ذلك، قالوا: والله لنتخذنَّ حرماً مثل حرم مكَّة، لا تُقتل طرائده، لا يُقطع شجره ولا يقلق المحتمي به. فقام بنو مرَّة بن عوف [بن سعد بن ذبيان بن بغيض] بذلك، وكان الرجل المسؤول عن الحرم وترسيم حدوده (بناء حائطه)[1] ريث بن ظالم. قاموا بذلك بينما كانوا على نبع ماء هم يدعى البُسّ. انتشرت الأخبار عمَّا قاموا به ووصلت إلى زهير بن جناب، الذي كان في ذلك الوقت سيِّد بني كلب، حيث قال «والله لن يحدث هذا طالما أنا حيّ! لن أدع غطفان بحالها وهم يتَّخذون حرماً!.» ونادى قومه، جمعهم إليه ووقف بينهم وروى لهم وضع غطفان والأخبار التي وصلت إليه، وأنَّه سوف يكون أعظم عملٍ له ولقومه أن يمنعهم من فعل ذلك. استجاب له قومه، طلب من بني القين من جشم أن يساعدوه فأبوا أن يشاركوا معه في الغزو. فجهَّز قومه ثمَّ غزا بهم غطفان، تقاتلوا وكان النصر لزهير وحقَّق كلَّ ما نواه تجاههم. أخذ فارساً منهم أسيراً في الحرم الذي أنشؤوه وقال لأحد رفاقه: أعدمه! ولكنَّه قال إنَّه في *البسل* [ولذلك لا يمكن قانوناً أن يُقتل][2]. فأجابه زهير وحقّ أبيك، *البسل* ليس محرَّماً عليَّ!، وأخذ الأسير وقطع رأسه، وبذلك أعلن أن الحرم لاغ

(1) في ترجمتي هنا، اتَّبعت Lammens، ***Sanctuaires preislamites***، 115-16، 120.
(المترجم: تمَّت الاستعاضة عن الكلمات العربيَّة المكتوبة باللغة اللاتينيَّة بكلمات من النصّ الأصليّ الذي اقتبست منه، مع المحاوَلة على إبقاء صياغة الكاتب نفسها).

(2) البسل عادة ما يتمُّ تفسيره على أنَّه شعيرة منذ ما قبل الإسلام من ثمانية أشهر مقدَّسة في السنة (مقابل فترة الأشهر الحرم الأربعة المكيَّة) والتي خلالها اتَّفقت القبائل على عدم مهاجمة من يتنقَّل خلال مناطقهم؛ انظر ابن هشام، *السيرة*، الجزء الأوَّل، Kister 106-7; ***Mecca and the tribes***، 42.

وباطل (وعطّل ذلك الحرم). ومن ثمَّ تصرف بعطفٍ تجاه غطفان وأرجع لهم نساءهم ومواشيهم.[1]

تحوي هذه الرواية ادِّعاءات أكبر من مجرد سرد الظروف التاريخيَّة المحيطة بإنشاء حرمٍ في البُسّ. رغم أنَّه يجدر الذكر أنَّ المجموعتين القبليَّتين المعنيَّتين _ غطفان وكلب _ كانتا في تنافسٍ شرسٍ طوال الفترة الأمويَّة، لذلك يمكن أن يكون لهذا التنافس امتداده في فترة ما قبل الإسلام.[2] هو يقدِّم على الأقلّ بعض الأفكار حول سبب محاولة قبيلةٍ حجازيَّة إنشاء حرم وفي هذه الحالة كما يقترح كلٌّ من مائير جيكوب كيستر M. J. Kister و إحسان عباس Ihsan abbas أنَّه وببساطة مجرد محاولة من قبيلة لاستعراض قوَّتها، الأهمُّ من ذلك ربَّما هو التأكيد على أنَّها لم تعد تعتمد على غيرها بأيِّ شكلٍ من الأشكال.[3] إنَّ بني بغيض من غطفان، أرادوا حرماً فقط عندما بدؤوا يعتقدون أنَّهم أقوياء كفاية ليستحقُّوا واحداً. وكما آلت إليه الأمور فقد كانوا على خطأ وأغضبت فعلتهم تلك القبائل الأخرى التي كانت أقوى، لكنَّ هذا لا يحجب نيَّتهم. يجب ملاحظة أنه ووفقاً لهذه الرواية فإنَّ سبب معارضة زهير بن جناب لغطفان هو أنَّها تؤسِّس ضمنيَّاً لتفوُّقٍ غطفاني على جماعته، بني كلب.[4] عندما هزم زهير بن

---

(1) أبو الفرج، ***الأغاني***، الجزء التاسع عشر، 16-15؛ انظر أيضاً Kister، ***Mecca and the tribes***، 5-44.

(2) ***EI2***، s.v. ‘Ghatafan’ (J. W. Fiick).

(3) Kister, ***‘Mecca and the tribes’***, 44; ‘Abbas, ‘Two hitherto unpublished texts’, 9.

(4) جادل كيستر بأنَّ زهير بن جناب دمَّر حرم غطفان ليرضي قريشاً بالمحافظة على مكَّة مركزاً رئيساً للحرم في الحجاز، Some reports concerning Mecca، 5-44، 1-50، وقد ألمح جواد علي في كتابه *المفصَّل* إلى نفس الاحتمال، الجزء السادس، 5-364. لكن في رواية ابن العربي عن السياسة الحجازيَّة المتمحورة حول الحرم المترجمة هنا، فإنَّ قريشاً غائبة بشكلٍ واضح.

جناب وحلفاؤه غطفان، كان همُّه الأكبر هو إثبات بطلان الحرم وليس النهب. لا يذكر هذا السرد أنَّ حرم البسّ كان مرتبطاً بذاتٍ مقدَّسةٍ معيَّنة، لكن ربَّما يجب علينا أن نتوقَّع أنَّه كان كذلك بالفعل: البسّ وغطفان وظالم بن أسعد، كانوا مرتبطين بالآلهة العربيَّة العُزّى.[1]

من المناقشة السابقة، يمكن اقتراح نموذجٍ معقولٍ عن سبب رغبة قبيلةٍ في حجاز ما قبل الإسلام إنشاء حرم بما يتجاوز الأسباب التعبُّديَّة البحتة. (لسوء الحظ، لا يمكن الإجابة عن السؤال حول كيفيَّة إنشاء القبيلة للحرم). في ضوء التركيز على منع النزاع في التعليمات، يمكن لزعيم القبيلة إنشاء حرم لمنع الخلاف بين أفرادها أو مع أفراد القبائل الآخرين.

ركَّزت كثيرٌ من الأدبيات الأنثروبولوجيَّة (علم الإنسانيَّات) والإثنوغرافيَّة (علم الأجناس البشريَّة) أنَّه في المجتمعات القبليَّة القائمة على القرابة، من الضروريّ تطوير آليَّاتٍ معيَّنة يمكن من خلالها إحلال التفاعل اللاعنفيِّ داخل المجموعة نفسها وبين المجموعات المختلفة،[2] ويبدو أنَّ الحرم هو الحلُّ الحجازيُّ المثاليُّ لهذه المشكلة. هذا جزءٌ كبير من نموذج إنشاء الفضاء المقدَّس في شبه الجزيرة العربيَّة قبل الإسلام والذي قدَّمه سيرجنت بناءً على دراسته الحوطة الحضرميَّة في القرن العشرين، مع وجود اختلاف مهمٍّ هو عدم وجود دليلٍ على

---

(1) ابن الكلبي، ***الأصنام***، 13، ابن حبيب، ***المحبر***، 315؛ ياقوت، ***معجم البلدان***، الجزء الثالث، 664;Lecker، ***Banu Sulaym***، 42-37. لنظرة عامَّة للمواد عن عبادة الإلهة العزّى قبل الإسلام، انظر: علي، ***المفصَّل***، الجزء السادس، 235-46;Healey، ***Religion of the Nabataeans***، 114-19.

(2) دراسة كلاسيكيَّة Sahlins، ***Tribesmen***، خصوصاً 5-13. وفي حالة أخرى مفيدة فإنَّ العديد من المهامّ التي تؤدِّيها جماعة من البربر تدعى igurramen (المترجم: يمثِّلون طبقة من الزعماء الروحيِّين عند البربر) في وسط جبال الأطلس الكبير تدور حول الوساطة بين الجماعات وتسوية النزاعات؛ انظر Gellner، ***Saints of the Atlas***، خصوصاً 70-139.

الحاجة إلى رجل محلّيّ جليل أو المنصب من عائلة معروفة أو مقدسة.[1] مع ذلك يمكننا تكييف رواية سيرجنت في ضوء الأدلَّة المكتسبة من رواية ابن العربيّ عن البسّ. في هذه الحالة إنَّ وجود رجلٍ جليلٍ من عائلةٍ جليلة لم يكن ضروريّاً، بل إنَّ بني بغيض من غطفان ورياح بن ظالم بشكلٍ منفردٍ أعلنوا عن إنشاء الحرم في البسّ بمجرد أنَّهم اعتقدوا أنَّهم أقوياء بما يكفي للقيام بذلك. إنَّ تأسيس حرم من قبل قبيلة يخدم فكرة تسليط الضوء على قوَّتها ويعلن أنَّها مستقلَّة عن أيٍّ سلطةٍ أو تأثيرٍ من الآخرين. والآن سوف ننتقل في الفصل التالي إلى أدلَّة إنشاء محمَّد للحرم في المدينة، ما هي الأفكار التي يمكن اكتسابها من هذا الحدث عند تطبيق نموذج إنشاء الحرم الحجازيّ على حرم المدينة.

(1) للحصول على نقاش مفصَّل ضدَّ أيّ افتراض أنَّ قريشاً تعمل وفقا لمبدأ العائلة المقدَّسة كما يفترض نموذج Serjeant، انظر Crone، ***Meccan Trade***، 182-95؛ ولنفس الكاتب ***Serjeant and Meccan trade***، 233-34.

الفصل الثاني

محمَّد و«دستور المدينة»

الإعلان عن حرم المدينة

كان الحرم من أهمِّ الممارسات التي سبقت بعثة محمَّد وأثناءها فيما يخصُّ تقديس الفضاء في الحجاز، لذلك لم يكن من المفاجئ معرفة أنَّ محمَّداً استخدم مثل هذا الفضاء في المدينة بعد الهجرة. في حين رأينا أنَّه لا توجد عمليّاً أيُّ معلوماتٍ حول كيفيَّة تحوُّل مكَّة والوجّ إلى حرمَين وفقط قدرٌ قليل من المعلومات عن البسّ، نحن نستقي الكثير من المصادر العربيَّة حول تحويل المدينة إلى حرم (التحريم)، على الأقلِّ في جزءٍ لا بأس به لأنَّه يعتقد وعلى نطاق واسع أنَّ ذلك حدث أثناء بعثة النبيّ.

عند التمعُّن في هذه المصادر، قد يبدو الكثير من مادَّتها خرافيّاً مثل تلك المتعلِّقة بأصول الحرم المكيّ، لكن هناك وثيقة مبكرة مهمَّة بشكل خاصّ تمَّ الحفاظ عليها قد تساعد في إيضاح حقيقة الأمر: هي ما يُسمَّى «دستور المدينة». سيتمُّ تحليل هذه الوثيقة في هذا الفصل وكما سنرى، فإنَّ الدليل الذي تقدِّمه يمكن أن يتناسب مع النموذج الخاصّ بإنشاء الحرم الحجازيّ الذي تمَّ

التوصُّل إليه في خاتمة الفصل الأوَّل.

قبل أن نصل إلى الوثيقة، قد يكون من المفيد البدء بنظرة عامَّة على ظروف المدينة في الوقت الذي وصل فيه محمَّد في 1/622.

المدينة عشيَّة الهجرة

في الوقت الذي وصل فيه محمَّد إلى المدينة (يثرب)، كانت المنطقة وبشكلٍ واضحٍ قد استُوطِنت منذ فترة طويلة جدّاً.[1] تذكر مصادر العالم القديم المدينة في عددٍ محدودٍ من المناسبات. يعتقد بعض المؤرِّخين المسلمين أنَّ المدينة قديمة للغاية: ابن زبالة (توفِّي بعد 199/814): هل سكنها العماليق في عصر موسى.[2] وهذه أسطورة أكثر منها تاريخاً. لكنَّ الإشارات إلى الاستيطان في المدينة بلا شكٍّ قديمة. هناك نقش للملك البابليّ نابونيدوس (حكم 556-539 قبل الميلاد) اكتُشف عام 1956 في حرَّان أشار إلى يثرب Yatribu «ya-at-ri-bu» من ضمن مدن شمال غرب شبه الجزيرة العربيَّة التي أقام فيها الملك ما يقرب من عقد من الزمان.[3] تمَّ العثور على نقش معينيّ بالقرب من مدينة معين الأثريَّة في جنوب شبه الجزيرة العربيَّة (يعود تاريخه إلى النصف

(1) يمكن أن تصبح التسمية محيِّرة قليلاً هنا، فكلمة المدينة تستخدم للإشارة إلى شيئين، الواحة ككلٍّ من جهة، وبشكل أكثر تحديداً إلى البلدة الإسلاميَّة التي تطوَّرت في الضواحي المباشرة لمسجد النبيّ من جهة أخرى ــ وإن لم تُطلق على كلِّ الأماكن ــ ويُعتقد أنَّ الاسم قد استُخدم بعد الهجرة، وقبل ذلك كان يطلق على الواحة اسم يثرب. على الرغم من أنَّ هذا هو اسم جزء مسكون معيَّن داخل المنطقة، إلى الشمال الغربي. عموماً في هذا الكتاب أنا أستخدم اسم المدينة لكلٍّ من قبل الإسلام وللفترة الإسلاميَّة، وأستخدم يثرب فقد عندما يكون هذا هو المصطلح الدقيق الذي تستخدمه المصادر التي أناقشها، أو عندما أشير بالتحديد إلى المستوطنة في الشمال الغربيّ والتي تحمل نفس الاسم.

(2) السمهوديّ، *وفاء الوفا*، الجزء الأوَّل، 7-296.

(3) Gadd ، *'Harran inscriptions'*، 58-9 (= H2، A، col. 1، l. 25)، 84.

الثاني من الألفيَّة الأوَّلى قبل الميلاد)، يوثِّق شكلاً من أشكال تسجيل النساء من مختلف الأراضي غير المعينيَّة ويذكر اثنتين من أصل يثربيّ.[1] المرجع الثاني أحدث بكثير، عندما أضيفت (Lathrepta/Lathrippa) (Λαθρεπτα/ Λαθρίππα) إلى مجموعة المدن في الأجزاء الداخليَّة لمنطقة إدمون العربيَّة (Arabia Eudaimon) (المترجم: تعني العربية السعيدة وهي تشير إلى اليمن) في القرن الثاني الميلادي في جغرافيا بطليموس (Ptolemy).[2] ثمَّ تمَّ ذكرها أيضاً مرَّتين في منتصف القرن السادس الميلاديّ: أوَّل مرَّةٍ باسم (Iathrippa) (Ιαθρίππα) من قبل ستيفن بيزنطة Stephanus Byzantinus (اشتهر ما بين 35-528 ميلادية) الذي حدَّد مكانها قريباً من الحجر/مدائن صالح.[3] المرَّة الثانية في نقشٍ سبئيّ (Sabaic) يتحدَّث عن حاكم جنوب شبه الجزيرة العربيَّة أبرهة، كُتب بعد عام 552 ميلاديّ بفترةٍ قصيرة، واكتُشف عام 2009، يعلن فيه عن تأسيس سلطته على مناطق مختلفة في شبه الجزيرة العربيَّة، متضمنَّةً يثرب.[4] ليس من الواضح ما إذا كانت الأسماء الجغرافيَّة في هذه النصوص تهدف للإشارة إلى الواحة بأكملها أو فقط المنطقة المسكونة الشماليَّة الغربيَّة

---

(1) Mlaker، ***Hierodulenlisten***، 18، 27؛ وعن النصّ بشكل عام، انظر Kitchen، ***Documentation***، الجزء الثاني، 411. وعلى الرغم من أنَّ النقش يشار إليه غالباً بـ list of hierodules (المترجم: قائمة أسماء تحوي hierodules)، فإنَّه اقترحت تفسيرات أقلّ روعة. انظر Robin، ***Quelques episode***، 62.

(2) Ptolemy، Geog.، v1.7.31.

(3) Stephanus Byzantinus، ***Ethnika***، ed. Meineke، 321، II. 13-14 (= text and trans. Billerbeck and Zubler، 258-9).

(4) هذا النقش (Murayghan 3) نُشر مؤخَّراً بواسطة Robin وTayran، ***Soixante-dix ans avant l'islam***، وقد نوقش بتعمُّق في Robin، ***L'Arabie a la veille de L'Islam***، 233-4؛ لنفس الكاتب، ***Arabia and Ethiopia***، 287؛ لنفس الكاتب، Abraha، 8، 49-50.

والتي تُدعى أيضاً يثرب. يبدو أنَّ هذا كان كلَّ الموارد التي تشير إلى الواحة قبل زمن محمَّد.

إن المخطوطة الفارسيَّة الوسيطة البهلويَّة «شهرستانهاي إيران شهر» Shahrestaniha-ye Iranshahr (المترجم: تعني حرفيّاً عواصم المقاطعات في إيران وهو نصٌّ فارسيٌّ عن الجغرافيا) تشير إلى قيام أحد ملوك الساسانيِّين في إيران أو أحد أباطرة الرومان ببناء مكَّة والمدينة (Makkiih ut Madinak)،[1] لكن من الواضح أنَّ هذا النصَّ قد وصل إلينا بعد أن تمَّ تنقيحه بالتأكيد خلال فترة حكم الخليفة العباسيّ أبي جعفر المنصور (حكم 58-136 /75-754) وعلى الرغم من أنَّه يعود إلى مصادر أبكر، فهذه الإشارات إلى مكَّة والمدينة وعلى الأقل بهذين الاسمين من المحتمل أنَّها كانت نتيجةً لعملٍ تحريريٍّ لاحقٍ في العصر الإسلاميّ.[2] حتَّى في Armenian geography الجغرافيا الأرمينيَّة، وهي وثيقة من القرن السابع منسوبة لـAnanias of Shirak حنانيا الشراك (*أنانيا شيراكاجي*)، التي تحوي معلومات عن شبه الجزيرة العربيَّة وتذكر مكاناً «والذي أظنُّ أنَّه اللفظ العربيُّ لمكَّة»، لا تذكر المدينة.[3] نظراً لأنَّ هذا هو نطاق المعلومات التي توفِّرها المصادر المعاصرة فقد اضطرَّ المؤرِّخون إلى الاعتماد بشكل شبه كامل على المصادر العربيَّة اللاحقة للحصول على معلومات أكثر تفصيلاً حول المدينة وسكَّانها قبل الإسلام.[4]

---

(1) ***Catalogue of the Provincial Capitals***16، (§33).82-3

(2) مقدِّمة Markwar للمرجع نفسه، 5. وهناك مفارقة تاريخيَّة عباسيَّة أكثر وضوحاً في العمل نفسه في 23 وأماكن متفرِّقة من 61 حول إنشاء بغداد من قبل الخليفة أبي جعفر المنصور الذي كان يلقَّب بالبخيل، الكلمة العربيَّة هي أبو الدوانيق (المترجم: الدوانق هي كسور الدرهم).

(3) Ananias of Shirak (attrib.) ***Geography***.70-2،

(4) لمعلومات عن المدينة عشيَّة الإسلام، انظر كمثال Wellhausen، ***Skizzen und***

يناقش عددٌ من هذه المصادر اللاحقة تاريخ المدينة قبل هجرة محمَّد، وتتَّفق في الغالب على أنَّه عشيَّة هذا الحدث سكنت المدينة مجموعتان متمايزتان، يهود وآخرون.[1] يُقال إنَّ السكَّان غير اليهود انتموا إلى قبيلتين، الأوس والخزرج، التي تتفرَّع إلى قبائل فرعيَّة وعشائر. وبالذهاب أبعد في شجرة النسب، فقد ادَّعى الأوس والخزرج نسباً مشتركاً ولهذا تشير إليهم بعض المصادر معاً بـ «أبناء قيلة». يُعتقد أنَّ الأوس والخزرج، الذين أصبحوا فيما بعد أعوان محمَّد (الأنصار) هم بالأصل من جنوب الجزيرة العربيَّة، وتقول الحكايات إنَّهم غادروا جنوب شبه الجزيرة باتجاه المدينة بعد انهيار سدِّ مأرب.[2] كما يبدو فإنَّ اليهود كانوا في المدينة بالفعل حينما وصل الأوس والخزرج هناك، وكانوا مقسَّمين إلى قبائل وعشائر أشهرها بنو النضير؛ بنو قريظة؛ بنو قينقاع؛ وذلك لدورهم في السيرة النبويَّة.[3] كيف وصلوا بالضبط إلى المدينة، هل كانوا مهاجرين من فلسطين أو معتنقين محلِّيِّين، ذلك أثار قدراً كبيراً من الجدل بين باحثي الحداثة وما قبل الحداثة على حدٍّ سواء، ليس بالضرورة أن نقوم بدراسة هذا الأمر هنا.[4] يخبرنا المؤرِّخون المسلمون في روايات مبهرجة أنَّه بحلول

Vorarbeiten، الجزء الرابع،;Wensinck 1-64، ***Muhammad and the Jews***، Hasson 6-38; ***Contributions***، Munt ; ***Prophet's city***. مجموعة من الدراسات من Michael Lecker شديدة الأهمِّية، بعضها ذُكر في الفهرس.

(1) العديد من الدراسات تشير إلى السكَّان غير اليهود ببساطة باسم العرب، ولكن بسبب وجود احتمال قويٍّ جدّاً أنَّ العديد إن لم يكن الغالبيَّة العظمى من اليهود في المنطقة هم من السكَّان المحلِّيِّين الذين اعتنقوا اليهوديَّة، وليسوا أحفاد المهاجرين من فلسطين، فإنَّه لا يبدو من المناسب تقسيم السكَّان بهذه الطريقة.

(2) على سبيل المثال السمهوديّ، وفاء الوفا، الجزء الأوَّل 26-309.

(3) انظر السمهوديّ وفاء الوفا، الجزء الأوَّل، 308-299؛ للنقاش، انظر Lecker، Constitution of Medina، 47-87.

(4) كمثال، أبو الفرج، الأغاني، الجزء الثاني والعشرون،9-107؛ ياقوت، معجم البلدان،

الوقت الذي وصل فيه محمَّد إلى المدينة كان الأوس والخزرج قد تغلَّبوا على اليهود وسيطروا على المدينة.[1] لكن على أيِّ حال قام مايكل ليكر Michael Lecker بتحليل الروايات ذات الصلة بعناية، وخلص إلى حقيقة أنَّ العديد من الجماعات اليهوديَّة احتفظت بقوَّتها لبضع سنوات بعد الهجرة.[2]

حتَّى طبقا للرواية التقليديَّة، فإنَّ الأوس والخزرج لم يسيطروا على المدينة بانسجامٍ فيما بينهم، بل يُقال إنَّ القبائل المختلفة، الفرعيَّة والعشائر وحلفاؤهم من اليهود، غالباً ما تقاتلوا مع بعضهم وبشكل عنيف.[3] من المحتمل أنَّه قبل وصول محمَّد إلى المدينة، في أعقاب معركة بعاث الشهيرة (خمس أو ستُّ سنوات قبل الهجرة)، بدأ الأوس والخزرج في ترتيب شؤونهم، ذكرت بعض المصادر أنَّ مجموعات معيَّنة سعت إلى الاعتراف بعبد الله بن أبيّ من بني عوف بن الخزرج كملك أو ربَّما كمحكِّم في النزاعات على الرغم من أنَّ الموادَّ الموجودة قد تكون متناقضة تماماً في هذه المسألة تحديداً.[4]

الجزء الرابع،2-461؛ السمهودي، وفاء الوفا، الجزء الأوَّل، ;Gil 296-9، Origin ; Newby، History of the jews، 14-32; Robin 49-77، Himyar et israël، 826-7. دراسة حديثة مهمَّة عن اليهود في شمال الحجاز ما قبل الإسلام، بناء على أدلَّة النقوش والمخطوطات المكتشفة حديثاً، Hoyland، *Jews of the Hihaz*.

(1) رواية مبهرجة تصف ملك اليهود الفطيون، الذي كان يصرُّ على أن يكون أوَّل من يضاجع أيَّ امرأة متزوِّجة حديثاً غير يهوديَّة، انظر Munt، propher's city، 112-17.

(2) Esp. Lecker، Muslims، Jews and Pagans، and idem، 'Were the Jewish tribes'.

(3) Esp. Hasson، 'Contributions'.

(4) Lecker، *King Ibn Ubayy*. عبد الله بن أبيّ ليس الملك الوحيد للمدينة الذي ورد ذكره في مصادرنا، انظر أيضاً حالتي الفطيون (انظر الحاشية 16) وعمرو بن الأطنابة (انظر الحاشية 38). السمهوديّ، وفاء الوفا، الجزء الأوَّل 365، من المؤكَّد أنَّه كان يقتبس من ابن زبالة. وأيضاً وصل إلينا ملك بني سليمة من الخزرج المدعو Ama b. Haram. للحصول على

ربَّما يمكن للصراعات المتكرِّرة والعنيفة الواضحة بين المجموعات المختلفة التي تسكن المنطقة أن تفسِّر واحدةً من أبرز السمات الطبوغرافيَّة للمدينة قبل وفي بداية العصر الإسلاميّ، تحديداً عدداً من المنازل البرجيَّة التي تدعى آطام أو الأطُم، التحصينات (حصون، مفردها حصن) وهي مبانٍ متينة.(1)

كان لدى أوَّل مؤرِّخ محلِّي للمدينة، ابن زبالة، الكثير ليقوله عن هذه المنازل البرجية، أدرج السمهوديّ بعضها (للأسف ليس كلّها) في كتابه وفاء الوفا.(2) ووفقاً لما أورده المسعوديّ (توفِّي 345/956) أنَّها هُدمت خلال فترة حكم عثمان بن عفَّان (حكم 35-23/ 56-644) ولكن بقيت بعض الأطلال.(3)

ناقش عبد القدوس الأنصاريّ في القرن العشرين مبنَيين شاهدهما في المدينة، اقترح أنَّهما بقايا أطلالٍ من هذه البيوت البرجيَّة.(4) وبحسب ابن النجار (توفِّيَ 643/1245)، فإنَّه كان لدى الجماعات اليهوديَّة تسعةٌ وخمسون منزلاً برجياً، وكان لدى القبائل الأخرى (قبل وصول الأوس والخزرج) ثلاثة عشر منها.(5) أبرز ابن النجار أهمِّية هذه المباني: كانت مجد (عزَّ) سكَّان المدينة ووسيلة حمايتهم

مقدِّمة عامَّة عن هؤلاء الملوك، انظر Lecker، King Ibn Ubayy، 6-33. عن معركة بعاث انظر، EI³، تحت 'Bu'ath' (M. Lecker)'. يثير Crone تحدِّياً تاريخيَّاً مهمَّاً لابن اسحاق حول وصفه للمدينة عشيَّة الهجرة أنَّها مفكَّكة وبنفس الوقت متَّحدة تحت حكم ابن أبيّ، انظر *Meccan Trade*، 19-217، وSerjeant and Meccan trade، 5-234. على أيِّ حال فإنَّ Lecker يقدِّم حلاً معقولاً أنَّ ملكيَّة ابن أبيّ لم يعترف بها جميع سكان المدينة، ولا حتَّى كلُّ الخزرج.

(1) MadanI، 'Utum al-Madina'; Lecker، ***Muslims*، *Jews and Pagans***، 1-18.

(2) السمهوديّ، ***وفاء الوفا***، الجزء الأوَّل، 8-301.

(3) المسعوديّ، ***تنبيه***، 206 ; Lecker، ***Muslims*،*Jews and Pagans*** ، 13.

(4) الأنصاريّ، ***آثار المدينة***، 53-42.

(5) ابن النجار، ***الدرَّة الثمينة***، 9-38.

التي من خلالها حصَّنوا أنفسهم من أعدائهم.[1] ربَّما تكون القوى الخارجيَّة مارست درجةً من السيطرة على المدينة في بعض الأوقات خلال القرون الستَّة الأوَّلى بعد الميلاد. بعض المحاولات قام بها الحكَّام الحميريُّون والأثيوبيُّون، أشهرهم أبرهة في منتصف القرن السادس الميلادي وذلك لفرض درجةٍ من السيطرة على الحجاز في محاولةٍ معروفةٍ جيِّداً للدارسين المعاصرين رغم أنَّهم تجادلوا في مدى نجاح تلك المحاولات.[2] في نقش يونانّي من مدينة Adulis (المترجم: مدينة أثريَّة في أريتيريا الحاليَّة) وثَّقه زائرٌ في القرن السادس الميلاديّ يُدعى كوزماس إنديكوبليوستيس Cosmas Indicopleustes، والذي أنشأ هذا النقش حاكمٌ أثيوبيٌّ قام بشنِّ حرب بدءاً من بلدة Leuke [على ساحل البحر الأحمر شمال الحجاز] إلى أراضي السبئيِّين، وقد جادل كريستيان روبين Christian Robin بأنَّ تاريخ هذا النص ربَّما يعود إلى عهد Gadara (تقريباً 200- تقريباً 220 ميلادية)[3]. تشهد النقوش من جنوب الجزيرة العربيَّة التدخُّل الأثيوبيّ في تلك المنطقة خلال فترةٍ تغطِّي معظم القرن الثالث ميلاديّ (200-270 ميلاديّ تقريباً)، لكن لا يوجد دليلٌ آخر على تمدُّد سلطة

---

(1) *المصدر السابق ذاته*، 39. أيضاً ذُكرت شهرة هذه المنازل البرجيَّة في الحديث النبوي؛ انظر Wensinck، ***Concordance***، الجزء الأوَّل، 67، تحت ("-t-m)

(2) See now Gajda ، ***Royaume de Ifimyar***، 51-8، 77-9، 137-46; Robin، 'L'Arabie a la veille de l'Islam'; idem، 'Arabia and Ethiopia'، esp. 272-3، 285-7; idem، 'Abraha'; Bowersock، ***Throne of Adulis***، 115-17.

(3) Cosmas، ***Christian Topography***، الجزءالثاني، 62; Robin، ***Arabia and Ethiopia***، 277-8. اقترح Bowersock أنَّ هذا الحاكم الأثيوبيّ الذي أنشا هذا النقش ربَّما يكون في الحقيقة ملك أكسوم (المترجم: مملكة تمركزت في أثيوبيا الشماليَّة) والذي عرف فقط من خلال مخطوطة يونانيَّة وُجدت في أريتيريا، انظر كتابه ***Throne of Adulis***، 57-8.

الأثيوبيِّين في أيِّ مكانٍ قرب المدينة.[1]

خلال القرنين الرابع والخامس بعد الميلاد، مدَّ الحميريُّون سلطتهم على أجزاء كبيرة من وسط وغرب شبه الجزيرة العربيَّة، ولكن ربَّما ليس على واحات الحجاز: في نقش (Ry 509) من وادي المسيل في *نجد*)يبعد مئةً وخمسين ميلاً غرب الرياض)، ربَّما يكون كُتب بين 433 و455 ميلاديَّة، وفيه أنَّ الملك الحميري *أبي كرب أسعد* مع ابنه ووصيه على العرش *حسَّان يهأمن* (المترجم: المشهور بحسَّان اليماني)، تبنَّى اللقب الجديد «ملك سبأ وذي ريدان وحضرموت ويمنت وعرب الطود وتهامه».[2]

يذكر نقش أبرهة المكتشف حديثاً يثرب ضمن المناطق الواقعة تحت سيطرته، لكن ربَّما يمثل هذا أمنيةً أكثر منه حقيقة.[3] هناك دليلان نقشيَّان من *الروافة والحجر/ مدائن صالح* (تقريباً مئتي ميلٍ شمال المدينة) _ يتعلَّق الأوَّل ببناء معبد، بينما يتعلَّق الثاني على الأرجح ببناء جدار _ يشيران إلى وجودٍ رومانيّ بشكلٍ ما شماليّ الحجاز في القرن الثاني بعد الميلاد، ولكن هناك القليل

---

(1) Robin، *'Premiere intervention abyssine'*.

(2) *" mlky s¹ b' wdrydn wb4rmwt w-ymnt w- "rb twd wthmt"*; نوقش في Robin، *Royaume Hujride*، Gajda 675-85; *Royaumede Himyar*، 53-6. ترجم Robin twd (Tawd) و thmt (the Tihama) أنَّها الأراضي المرتفعة والساحل على الترتيب، ويقترح أنَّ هذين المصطلحين يدلَّان على الهضبة الشاسعة لوسط شبه الجزيرة العربيَّة (نجد بالعربي) والسهل الساحليّ الممتد من البحر الأحمر إلى مرتفعات مكَّة (الاقتباس من 681).

(3) لأجل النقش انظر الحاشية 7. اقترح Christian Robin اقتراحاً معقولاً جدَّاً وإن لم يثبت حتَّى الآن وهو أنَّ أبرهة بالفعل سيطرة على الحجاز بما فيها المدينة لفترة قصيرة بعد 552 م وذلك قبل أن تنهار القوَّة العربيَّة الجنوبيَّة في جميع أنحاء هذه المنطقة تماماً، ربَّما نتيجة لهذا، شنَّ هجومه الشهير الفاشل على مكَّة، الذي تذكره الأعمال العربيَّة اللاحقة، انظر كتابه *Arabia and Ethiopia*، 287، 301; وكتابه أيضاً Abraha.

من الأدلَّة المماثلة على استمرار هذا الوجود في القرون اللاحقة.[1]

مع ذلك ربَّما احتفظ سكان المدينة بصلاتٍ وثيقةٍ نسبيّاً مع ما يُدعى Saracen (المترجم : مجموعات البدو أو أنصاف البدو الخاضعين لسيطرة الدولة الرومانيَّة) وهم جماعات على الأطراف المباشرة للإمبراطورية الرومانيَّة. في لوحة جداريَّة قديمة من جبل أسيس Jabal Usays (تقريباً ستين ميلاً جنوب شرق دمشق) تعود إلى عام 529-528 م (السنة 423 للمقاطعة العربيَّة) (المترجم: حسب التقويم النبطيّ السائد في منطقة يدعوها الرومان المقاطعة العربيَّة، وهي تشمل حاليّاً جنوب سورية وشمال الأردن)، وفي النقش أنَّ رجلاً يُدعى رقيم بن معارف الأوسيّ (Ruqaym b. Mu'arrif al-AwsI) (المترجم: بالعودة إلى النقش المذكور في أغلب المراجع فإن اسم الرجل هو إبراهيم بن مغيرة الأوسيّ)، كتب: «أرسلني الملك الحارث ـ الحارث بن جبلة مائد الغساسنة/بني جفنة ـ إلى منطقة حدوديَّة،»[2] (المترجم: نص النقش الأصلي «إبراهيم بن مغيرة الأوسي أرسلني الحرث الملك على سليمن مسلحة سنت 422» والمعنى «أرسلني الملك إلى صحراء السلمان لاستطلاع قوَّات المنذر»، هي منطقة فاصلة بين حدود الغساسنة والمناذرة).

من الممكن أن تشير كلمة أوس، وهي التي ينسب إليها رقيم الأوسيّ إلى إحدى القبيلتين غير اليهوديَّتين في المدينة، هي أيضاً اسم عربيٌّ منتشر، وجد الباحثون أدلَّة أخرى قليلة على وجود روابط قويَّة بين أوس المدينة والغساسنة.

هناك قدرٌ قليل من الأدلَّة، حتَّى في *شهرستان‌هاي إيران شهر* التي تقترح أنَّ الملوك الساسانيين مارسوا قدراً من السلطة والنفوذ على المدينة في منتصف

(1) See now Fisher ، ***Bet ween Empires***، 75، with further bibliography.

(2) اتَّبعت في قراءة النقش كلاً من Robin وGorea، ***Reexamen***، باستثناء اسم Ruqaym b. Mu'arrif الذي اتَّبعت في قراءته Macdonald، ***Old Arabic graffito***.

إلى أواخر القرن السادس وبدايات القرن السابع الميلادي. الدليل الرئيس مُقدَّم في مقتطفٍ قصير من ابن خرداذبة في دراسة جغرافيَّة (كتبها في أواخر القرن الثالث/التاسع):

الجزء الأوَّل، 67، تحتكانت [المدينة] تُدعى أيضاً يثرب في عصر ما قبل الإسلام (الجاهليَّة)، وكان موظَّف الضرائب (عامل) مسؤولاً عنها وعن تهامة بتفويضٍ من مرزبان الزارة[1] (المترجم: المرزبان هو الوالي التابع لكسرى)، وكان يجمع ضرائبها (الخراج). قريظة والنضير كانوا ملوكاً نصَّبهم الفرس على المدينة وعلى الأوس والخزرج، وبخصوص هذا، قال شاعرٌ من الأنصار[2]:

أنت تدفع الضرائب (الخرج) بعد الضرائب (الخراج) لكسرى[3]، والضرائب (الخرج) من قريظة والنضير.[4]

---

(1) عند ابن خرداذبة، البادية al-badiya، وهي تعني السهوب/الصحراء، بدلًا من al-Zara، ولكن يفضل Lecker منطقيّاً قراءة ياقوت للرسالة ـ موقع على الخليج الفارسي، قرب القطيف ـ ويعتمد نظريَّة ***lectio difficilior*** (المترجم : القراءة الأكثر صعوبة هي الأقوى)؛ انظر كتابه ***Levying of taxex***، 111، 3-120.

(2) في مكان آخر إنَّ هذا البيت متضمَّن في قصيدة تُنسب لعبد المسيح بن عمرو الغسّانيّ، المعروف باسم ابن بقيلة، ولم يكن أنصاريّاً. ويبدو واضحاً من بقيَّة القصيدة أنَّ ابن خرداذبة بشكل ما اقتطع النصَّ من سياقه، للتعمُّق في الموضوع انظر Lecker، ***Levying of Taxes***، 111-12، 115-20.

(3) تحوي بعض النسخ من القصيدة الكاملة كلمة بصرى (مدينة في سورية) بدلًا من كسرى؛ يفضِّل Lecker منطقيّاً الشكل السابق بسبب ***lectio difficilior*** (المترجم : القراءة الأكثر صعوبة هي الأقوى)، ولكنَّ القضية هنا غير واضحة؛ انظر كتابه ***Levying of taxes***، 116-20.

(4) ابن خرداذبة، ***المسالك***، 128. استشهد ابن رسته ببعض أجزاء هذه الجملة في كتابه ***الأعلاق***، 177؛ ياقوت، معجم البلدان، الجزء الرابع، 460؛ والسمهوديّ، ***وفاء الوفا***، الجزء الرابع، 181. من أجل مزيد من النقاشات، انظر Kister، ***al-Hira***، 145-9; Lecker، ***Levying of taxes***.

(المترجم: البيت هو كالآتي:

«نؤدّي الخرج بعد خراج كسرى وخرج بني قريظة والنّضير»)

وإذا جمعنا هذا الدليل مع الدليل من *شهرستان هاي إيران شهر* ـ حتَّى لو كانت أسماء مكَّة والمدينة مقحمة في النص فيما بعد، لكنَّ الفكرة أنَّ ادعاء ملوك ساسان بأنَّ نفوذهم امتدَّ لهذا البعد قد لا تكون بعيدةً عن الحقيقة[1] ـ يصبح من الممكن أن يكون هناك وجودٌ رخوٌ للنفوذ الساساني قد امتدَّ لهذا الحدِّ في النصف الغربيّ من شبه الجزيرة العربيَّة قبل فترة وجيزة من هجرة محمَّد. يُفترض أنَّ هذا النفوذ قد توسطه في بعض الأحيان نفوذ حلفاء الساسانيِّين، اللخميِّين/ بني نصر، وتبعاً لما ذكره كاتبٌ لاحق، ابن سعيد الأندلسيّ (توفِّي تقريباً 685/7-1286)، فإن حاكم الحيرة النعمان الثالث بن المنذر (حكم 580-602 م) عيَّن الخزرجيَّ عمرو بن الأطنابة ملكاً على المدينة بالنيابة عنه.[2]

بحلول الوقت الذي وصل فيه محمَّد، يبدو أنَّه لم يكن هناك أيُّ أثرٍ لسلطة خارجيَّة على البلدة وهو وضعٌ يتناسب مع الحجج الأخيرة ـ بناءً على مزيجٍ من الأدلَّة المادیَّة والأدبيَّة ـ بأنَّه خلال النصف الثاني من القرن السادس الميلادي بدأت قوَّة وسلطة العديد من اللاعبين المهمِّين في السياسة العربيَّة (الحميريُّون،

(1) لدراسة مهمَّة حول كيف يعكس هذا النصُّ وبدقَّة كلاً من جغرافية الإدارة الساسانيَّة المتأخِّرة والإدِّعاءات الإقليميَّة، انظر Gyselen، *Donnees*.

(2) ابن سعيد الأندلسيّ، نشوة الطرب، الجزء الأوَّل 90-189، 196؛ نوقش في Kister، al-Hira، 147-9; Lecker، *Levying of taxes*،112-15. سلَّمت المصادر السابقة بأنَّ عمرو بن الأطنابة تولَّى المُلك، ولكنَّها لا تذكر أنَّ النعمان هو من نصَّبه ملكاً؛ انظر على سبيل المثال، أبو عبيدة اقتبس أبو الفرج، *الأغاني*، الجزء الحادي عشر، 121.

الغساسنة، اللخميُّون، وغيرهم) بالانحسار.[1]

عندما غادر محمَّد مكَّة وهاجر إلى *المدينة* لم يكن انتقاله إلى بلدة بمعنى أنَّها منطقة مأهولة باستمرار وكثيفة السكَّان، (على الرغم من أنَّه يمكن تسميتها بلدة بشكل ما) بل كان انتقالاً إلى واحةٍ تضمُّ مجموعات متباعدةً من المستوطنات المتباينة.[2] هذه البلدة الإسلاميَّة التي تطوَّرت على مدى القرون التي تلت الهجرة تمحورت وبشكلٍ غير مفاجئ حول المسجد النبويّ. في الواقع يبدو أنَّها امتدت لأقلَّ من ثمانمئة متر في كل اتجاه بدءاً من بناء المسجد.[3] إنَّ النظر إلى المستوطنات المتباينة قبل الإسلام كوحدة هو ربَّما نتيجة الموقع الدقيق للمدينة. المنطقة كلُّها محاطة من الغرب والجنوب والشرق بمساحاتٍ من الصخور البركانية، تعرف بـ الحَرَّات (جمع حَرَّة) وأحيانا تدعوها المصادر باللابَّات (جمع لابَّة). الحرَّة الغربيَّة تدعى حرة الوبرة، والحرَّة الشرقيَّة تدعى حرَّة واقم، وهاتان الحرَّتان تلتقيان في الجنوب. كما توجد جبال في محيط المدينة، اثنان منها مشتهران في المصادر. إلى الشمال هناك جبل أحد والذي أعطى اسمه لمعركةٍ شهيرة بين محمَّد وجماعته الناشئة من جهة وبين قريش المكِّيَّة في شوَّال 3/مارس-أبريل 625 (المترجم: اتَّفقت أقوال أصحاب السير على عام غزوة أحد العام الثالث للهجرة، واختلفوا في اليوم على قولين، الأوَّل هو 7 شوَّال/23 مارس تقريباً، والقول الثاني هو 15

---

(1) Overview in Robin ، *'Arabia and Ethiopia'*، 297-9; als1o see Korotaev et al.، *'Origins of Islam'*، 243-5.

(2) للمناقشات الحديثة حول طبواغرافية المدينة، انظرالمراجع في الحاشية 11، والعليّ، *دراسات، مكَّة، المدينة* (المترجم: صالح أحمد العليّ، دراسات في تطوُّر الحركة الفكريَّة في صدر الإسلام). عدَّة دراسات من Michael Lecker، بعضها مدرج في الفهرس، وهي أيضاً مهمَّة.

(3) انظر لنقاشات أكثر Munt ،*Construction.*

شوّال/نهاية مارس أوبداية أبريل).

إلى الجنوب الغربيّ جبل عير، حوالي سبعة أميالٍ من جبل أحد. لعبت هذه الحرّات والجبال دوراً فعّالاً في رسم الحدود بين المستوطنات والعالم الخارجيّ وأيضاً لعبت دوراً مهمّاً في تطوير المدينة الحديثة.

ضمن هذه الحدود التي رسمتها الحواجز الطبيعيّة، انتشرت المستوطنات على مساحةٍ تبلغ حوالي خمسة أميال (من الشمال إلى الجنوب)، وأقلُّ من ذلك بقليل (من الشرق إلى الغرب). وحقيقة أنَّ تلك المستوطنات ظهرت كلٌّ في مكانه وليس في مكانٍ واحد ربّما تتعلّق بتوفُّر الأراضي الصالحة للزراعة.[1]

إنَّ المدينة بحدٍّ ذاتها مسطَّحةٌ نسبيّاً مع ميلٍ طفيفٍ صعوداً من الشمال إلى الجنوب، من 598 إلى 620 متراً فوق سطح البحر، أدرك باحثو ما قبل الحداثة هذه الحقيقة وميَّزوا بين جنوب المنطقة على أنَّه العالية (أو العوالي)، أي المرتفعة، والشمال على أنَّه السَّافلة، أي المنخفضة. ولأنَّ هطول الأمطار في المدينة عادةً ما يكون قليلاً ومتفرِّقاً فقد بلغ المعدَّل السنويّ عام 1962 حوالي 11 ملم، لكنَّه كان 109.8 ملم عام 1971[2]، تعتمد الزراعة في المنطقة على المياه الجوفيَّة. هناك ثلاثة ممَّا يطلق عليه *وادي* تجري عبر المدينة أو حولها ـ وادي عقيق إلى الجنوب الغربيّ، وادي بطحان (والذي بدوره يتغذَّى من الوديان الأخرى) يمرُّ من الجنوب الشرقيّ، ووادي قناة من الشرق ـ وهي تلتقي إلى الشمال الغربيّ من المدينة. بالطبع هذه الوديان شبه جافَّة على مدارالسنة وعندما تمتلئ بالماء فإنّها تميل إلى التسبُّب بفيضاناتٍ مدمِّرة، استمرَّ وادي بطحان في تهديد المدينة

(1) انظر Makki، Medina، 15-17، 2-21.

(2) Ibid.، 15.

بالفيضان حتَّى تمَّ إنشاء الجسور والسدّ عام 1966.[1] يتمُّ الوصول إلى المياه الجوفيَّة عادةً عن طريق الآبار والينابيع الموسميَّة الطبيعيَّة.[2]

بالطبع كان في المدينة مشاريع زراعيَّة وخلال القرون الأوَّلى للإسلام استحوذ عددٌ من الشخصيات البارزة على الأراضي واستغلُّوها كإقطاعات.[3] في منتصف أربعينات القرن الماضي، قُدِّر أنَّ أشجار النخيل احتلَّت تسعة أعشار الأراضي الزارعيَّة في واحة غرب شبه الجزيرة العربيَّة،[4] يبدو أنهَّا كانت أبرز منتجات المدينة كما أوردت المصادر الإسلاميَّة المبكرة. في خطبةٍ نسبها ابن زبالة إلى عمرو بن عامر زعيم المهاجرين العرب الجنوبيِّين أثناء بحثهم عن وطنٍ جديد بعد انفجار سدِّ مأرب، أنَّه يشير إلى المدينة باسم يثرب ذات النخل.[5] بل إنَّه قيل إن بلح المدينة له خصائص طبيَّة. نقل أحمد بن حنبل (توفِّي 855/241) عن عائشة أنَّ النبيَّ قال: «إنَّ في البلح الجافّ (تمر) الذي تنتجه العالية [منطقة في المدينة] علاجاً».[6]

أورد أبو داود (توفِّي 889/275) في *السنن* أنَّ النبي شخَّص علَّة قلبيَّة لدى سعد بن أبي وقَّاص حيث أرسله إلى طبيب ثقيفٍ الذي سوف يعطيه

---

(1) Ibid.، 22.

(2) للحصول على وصف موجز من القرن الثالث/ التاسع لأودية المدينة ومياهها الجوفيَّة، انظر ياقوت، البلدان، 13-312؛ لمزيد من التفاصيل انظر السمهوديّ، وفاء الوفا، الجزء الثاني، 111، 402-339؛ الجزء الرابع، 13-7، 70-45.

(3) العلي، ملكيَّات الأراضي (المترجم: صالح أحمد العليّ، ملكيَّات الأراضي في الحجاز في القرن الأوَّل الهجري)؛ Kister، *Battle of the Harra*.

(4) ***Western Arabia***، 473، 486-90.

(5) السمهوديّ، ***وفاء الوفا***، الجزء الأوَّل، 316.

(6) أحمد، المسند، الجزء السادس، 77.

بلح المدينة كعلاج.[1] وأورد الجغرافيّ الأصطخريّ (كتب في الربع الثاني من القرن الرابع/العاشر) بأنَّ المدينة كانت تحوذ عدداً من أشجار البلح وأنَّ الماء المستخدم لزراعتها كان يتمُّ استخراجه من الآبار.[2] على كلِّ حال أورد جغرافيٌّ آخر هو ياقوت (توفِّي 625/1229) حديثاً نسبه للصحابيّ أبي هريرة وفيه يقول النبيّ: «من يحتمل الصبر على جفاف وحرارة المدينة، فسوف أكون له شاهداً وشفيعاً يوم القيامة». ممَّا قد يدلُّ على أنَّه أثناء الفترات السابقة كانت المياه والموارد الأخرى نادرةً أكثر ممَّا اقترحه الكاتبون اللاحقون.[3] وإذا كان هذا هو الحال، فمن المحتمل أن يكون هناك صراعٌ عنيفٌ على هذه الموارد بين سكَّان المنطقة.[4]

«لقد جعلت ما بين لابتي المدينة حرماً كما جعل إبراهيم مكَّة حرماً»

تحريم المدينة في المصادر الإسلاميَّة

ناقش الباحثون المسلمون حرم المدينة وتحريمها بدرجاتٍ متفاوتةٍ من التفصيل، في آواخر القرن الثاني/الثامن على أبعد تقدير، كان عددٌ كبيرٌ من المرويَّات المختلفة المتعلِّقة بحرم المدينة وتحريمها قيد التداوُّل. توجد عقيدةٌ راسخةٌ لدى مؤرِّخي العصر الإسلاميّ المبكر أنَّ *الحديث* والروايات الأخرى عن القرن الأوَّل/السابع التي تمَّ جمعها بواسطة الباحثين في القرون التالية تميل إلى إخبارنا عن اهتمامات هؤلاء الباحثين بدلاً من إخبارنا عن الفترة التي

(1) أبو داوود، *السنن*، الجزء الرابع، 134(كتاب الطبّ، باب 12).

(2) الاصطخريّ، مسالك، 18.

(3) ياقوت، معجم البلدان، الجزء الرابع، 460: من صبر على حرِّ المدينة وبردها كنت له يوم القيامة شفيعاً وشاهداً.

(4) كما نوقش في Hason، ***Contributions***.

يزعمون وصفها. وفي قضيَّة تحريم المدينة، هناك أيضاً أسباب أكثر تحديداً لماذا يجب أن يوضع *الحديث* والروايات المتأخرة جانباً، على الأقلّ في التحقيق حول أوَّل إعلانٍ للمدينة كحرم. هذه المرويَّات في حدِّ ذاتها مثيرة للاهتمام لأسبابٍ أخرى، لا سيما لأنَّ لديها الكثير لتخبرنا به عن العمليَّة/العمليَّات التي من خلالها ظهرت وتطوَّرت العقائد والأفكار المرتبطة بحرم المدينة، لكنَّ هو محور الفصل التالي. هنا سوف يتم تقديم الصورة التي يرسمونها حول تحريم المدينة باختصار، قبل أن ننتقل للتركيز على الأدلَّة النادرة التي من المرجَّح أن تقدِّم لنا شاهداً معاصراً للحدث. غالباً ما تظهر الروايات حول تحريم المدينة في أقسام من أعمال أو ربَّما في أعمال كاملة مخصَّصة للسمات المتميِّزة للمدينة (فضائل).[1] إنَّ السرد والحديث المحفوظ في مثل هذه الأقسام والأعمال مكرَّس لإثبات أنَّ *المدينة* هي مدينةٌ خاصَّة جدَّاً، فريدةٌ من نوعها بين جميع المدن الأخرى في العالم. فيما يلي، على سبيل المثال، بعض الفضائل المنسوبة إلى المدينة في مجموعة الحديث للبخاريّ (توفِّي 256/870)، بعضها يبدو غامضاً إلى حدٍّ ما:[2]

الصلاة في مسجد النبيِّ في المدينة تساوي ألف صلاةٍ في غيره من المساجد؛ المنطقة الواقعة بين قبر النبيِّ ومنبره في مسجده هي واحدة من حدائق الجنّة؛ تطرد المدينة الأشخاص (غير المستحقِّين) كما يطرد النفَّاخ الشوائب من الحديد؛ يأتي الإيمان زاحفاً إلى المدينة كما تزحف الحيَّة إلى جحرها؛ لا يمكن

---

(1) في فضائل البلدان، انظر خصوصاً Gruber، **Verdienst und Rang**، *Kister 49-82;*، ***Sanctity joint and divided***.

(2) البخاريّ، ***الجامع***، الجزء الأوَّل، 301-299 (كتاب فضل الصلاة في مسجد مكَّة والمدينة)، 72-467 (كتاب فضائل المدينة). لمجموعة واسعة من مرويَّات الفضائل بخصوص المدينة من ما قبل الحداثة وبحث تلك المرويَّات، انظر السمهوديّ، ***وفا الوفا***، خصوصاً الجزء الأوَّل 93-290؛ ملخَّص حديث لميِّزات المدينة، يمكن أن تجده في كيزويت، فضائل المدينة (المترجم: يوسف كيزويت).

للوباء (الطاعون) ولا الدجَّال دخول المدينة لأنَّ المدينة تحرسها الملائكة؛ لا أحد يستطيع أن يؤذي سكَّان المدينة من غير أن يذوب كما يذوب الملح في الماء؛ دعى النبيُّ ربَّه أن يعطي المدينة ضعف البركة التي أعطاها لمكَّة.

هذا فقط بعض مارواه البخاريّ ومجموعته بعيدة من أن تكون شاملة. وعلى سبيل المثال أورد أبو عبد الرحمن النسائيّ (توفِّي تقريبا 915/303) في مجموعته المديح التالي لعلماء الدين في المدينة، المنسوب إلى النبيّ: « يُوشِكُ أَن يَضْرِبَ النَّاسُ أَكبَادَ الإِبِلِ يَطلُبُونَ العِلمَ فَلاَ يَجِدُونَ أَحَدًا أَعلَمَ مِن عَالِمِ المَدِينَةِ».[1] المشكلة الرئيسة في قبول منطق هذه المصادر لإنشاء حرم المدينة هي أنَّ الأدلَّة المعاصرة للحدث التي نمتلكها تحثُّنا على عدم قبول ذلك. أكثر مجموعة من الرويات يتمُّ الاستشهاد بها تشير إلى أنَّ محمَّداً ذكر أنَّ إبراهيم قد جعل من مكَّة حرماً ولذلك فهو سوف يجعل المدينة حرماً أيضاً.[2] وأحياناً يُعلَن صراحةً أنَّ كلَّ رسل الله كان لهم حرمهم الخاص.[3] من الواضح أنَّ العلاقة التي تمَّ إنشاؤها مع الأصل الإبراهيميّ لحرم مكَّة كان القصد منها توفِّير حماية إلهيَّة

(1) النسائيّ، السنن، الجزء الثاني 489.

(2) لبعض من هذه الروايات الباقية وأبكرها ظهوراً، انظر ابن أبي شيبة، *المصنَّف*، الجزء الثالث عشر، 125؛ مالك، *الموطَّأ* (رواية يحيى)، الجزء الثاني، 467؛ الواقدي، *المغازي*، الجزء الأوَّل، 22؛ عبد الرزاق، *مصَّنف*، الجزء التاسع، 262؛ أحمد، *المسند*، الجزء الثالث، 393؛ البخاريّ، *الجامع*، الجزء الثالث، 221 (كتاب الجهاد، باب 71)، 346 (كتاب الأنبياء، باب 10)؛ الجزء الثالث، 88 (كتاب المغازي، باب 27)، 3-502 (كتاب الأطعمة، باب 28)؛ الجزء الرابع، 434 (كتاب الاعتصام، باب 16)؛ الترمذيّ، *الجامع*، الجزء الخامس، 678 (كتاب المناقب، باب 67)؛ ابن أبي خيثمة، *التاريخ الكبير*، الجزء الأوَّل، 351، 359؛ البلاذريّ، *فتوح*، 8-7؛ النسائي، *السنن*، الجزء الثاني، :8-485 أبو يعلى الموصلي، *مسند*، الجزء الثاني، 9-58، ;291 الجزء الرابع، 113.

(3) مع وضع هذا في الاعتبار، قيل لاحقاً إنَّ النبيَّ الكذاب مسيلمة كان له حرمٌ خاصٌ في اليمامة: الطبريّ، *تاريخ*، ;1932-3 Decobert، *Mendiant*، Kister 266-7; *Struggle*، 2-21.

لحرم المدينة ولربط أفعال محمَّد بأفعال إبراهيم، المعروف على نطاق واسع بأنّه مؤسّس التوحيد في شبه الجزيرة العربيَّة. يبدو أنَّ هذا كان ضروريّاً لأنَّ القرآن يعترف بوضوح بحرم واحد والذي يعتبره التفسير التقليدي مكّة.[1] على الرغم من أنَّ القرآن نفسه لا يؤيِّد بالضرورة هذا التفسير، إلَّا أنَّه لا يوجد حتَّى الآن سوى القليل من الأدلَّة الأكيدة لرفضه. بالتأكيد لا يوجد دليلٌ صريحٌ يربط حرم القرآن أو المسجد الحرام بالمدينة. يُفترض أنَّ المدينة ذُكرت في القرآن خمس مرَّات، أربعٌ باسم المدينة، ومرَّة واحدة باسم يثرب. حتَّى لو رفضنا الصلة بين «المدينة القرآنيَّة» والمدينة نفسها فإنَّ إشارته لاسم يثرب لا جدال فيها، على الرغم من أنَّنا لا نعرف ما إذا كانت تعني منطقة المدينة ككلٍّ أم المستوطنة المتفرِّدة المعروفة باسم يثرب. مع ذلك لا تحوي هذه الآيات أيَّ مقترحات بأنَّ المنطقة هي جيب مقدَّس.[2] كان لا بدَّ من العثور على مصادر أخرى غير قرآنيَّة لإثبات الحماية الإلهيَّة لحرم محمَّد في المدينة وأنَّ هذا الربط المرويّ الذي ربطه بإبراهيم ومكَّة يخدم هذا الهدف.

مثالٌ آخر على نوع المشاكل التي نواجهها، يتعلَّق ببعض المرويَّات التي ناقشت زمن إعلان محمَّد المدينة حرماً، فمعظم المصادر تظهر نقصاً محيِّراً في الاهتمام بهذا السؤال. مع ذلك، إنَّ بعض الأحاديث تعطينا تاريخاً صريحاً، بعد غزوة خيبر (6 أو 628/7).[3] تقريباً جميع السرد ذي الصلة مستمدٌّ من صحيح

---

(1) كمثال، الطبريّ، *جامع البيان*، الجزء العاشر، 90-89. وهناك أيضاً حديث قيد التداوُل يستخدم المصطلح القرآنيّ «*حرم أمين*» للإشارة إلى حرم المدينة، كمثال أبو يوسف، *الخراج*، 59، ابن أبي شيبة، *مصنَّف*، الجزء الحادي عشر، 221؛ الجزء الثالث عشر، 124؛ المرجانيّ، *بهجة النفوس*، الجزء الأوَّل، 248؛ المراغي، *تحقيق*، 337.

(2) القرآن 101:9 ; ;120:9; 13:33; 60:33 8:63.

(3) أخذت هذا التاريخ من Serjeant، Haram and hawtah، 50؛ لنفس الكاتب، ***Sunnah jami'ah***، 34.

البخاريّ. تصرّح رواية يعود إسنادها إلى الصحابيّ أنس بن مالك: «غادرت مع رسول الله (ص) إلى خيبر لأخدمه، فلمّا رجع النبيّ (ص) وفي طريق عودته ظهر أُحد أمامه، فقال «هذا جبل يحبّنا ونحبّه»، ثمَّ أشار بيده إلى المدينة وقال: «اللَّهُمَّ إِنِّي أُحَرِّمُ مَا بَيْنَ لاَبَتَيْهَا كَتَحْرِيمِ إِبْرَاهِيمَ مكَّة، اللَّهُمَّ بَارِكْ لَنَا فِي صَاعِنَا وَمُدِّنا».)[1] الروايات الأخرى أطول من ذلك بكثير وفيها سردٌ أكثر تفصيلاً للرحلات من وإلى خيبر.

لكن وعلى أيِّ حال وفي ضوء المرويَّات الأخرى يبدو من المعقول تماماً أنَّه لا يوجد ربطٌ في الأصل بين الحملة ضد خيبر وتحريم المدينة. السبب أنَّ العديد من العناصر المختلفة التي يشتملها الحديث _ أي حديث النبي عن أُحد، تحريم المدينة، والصاع والمدّ _ تظهر في أحاديث أخرى وهي ليست مرتبطة ببعضها البعض من جهة، ولا مرتبطة بخيبر من جهةٍ أخرى. يمكن أن نجد مثل هذه الأحاديث في صحيح البخاريّ وأيضاً في أماكن أخرى.[2] في

(1) البخاريّ، *الجامع*، الجزء الثاني، 221 (كتاب الجهاد، باب 71)؛ بديل عنه في الجزء الثاني،222 (كتاب الجهاد، باب 74)؛ الجزء الثالث، 3-502 (كتاب الأطعمة، باب 28). نسخ من هذه الآثار والتي لا تقتبس من البخاريّ كمصدر، تتضمَّن، البيهقيّ، *السنن الكبرى*، الجزء الخامس، 3-322؛ ابن عبد البر، *الاستذكار*، الجزء السادس والعشرون، 4-33. تبعاً لـ Hinz، *Islamische Masse und Gewichte*، 6-45، 51 فإنَّ *mudd* تقريباً هو 1.053 ليتر. والصاع هو أربعة أمداد. والهدف من الدعاء النبويّ هو أن يضمن الله ازدهار المسلمين في المدينة.

(2) البخاريّ، *الجامع*، الجزء الأوّل، 7-376 (كتاب الزكاة، باب 54)؛ الجزء الثاني 346 (كتاب الأنبياء، باب 10)؛ الجزء الثالث، 88 (كتاب المغازي، باب 27)؛ الجزء الرابع، 434 (كتاب الاعتصام، باب 16)؛ النوويّ، *صحيح مسلم*، الجزء الرابع، 898، 937 (كتاب الحج، 462، 4-503)؛ الترمذيّ، *جامع*، الجزء الخامس، 678 (كتاب المناقب، باب 67)؛ مالك، *الموطّأ* [رواية يحيى]، الجزء الثاني، 467، 471؛ الجندي، *فضائل المدينة*، 44؛ البيهقي، *السنن الكبرى*، الجزء الخامس، 322. لأمثلة عن الصاع والمدّ في المرويَّات. انظر Wensinck، *Concordance*، الجزء الثالث (s.v. "s-w-")

أثرين آخرين على الأقلّ نجد كلام النبيّ عن أُحد مرتبطاً بغزوة تبوك 630/9، وليس بغزوة خيبر.[1]

من الممكن على الأقلِّ أن يكون الجمع بين الأحاديث النبويَّة الثلاثة المرتبطة بغزوة خيبر هو الأثر الأصليّ، لكنَّنا ببساطة لا نستطيع أن نكون متأكِّدين. بنفس القدر من الاحتمال يمكن أن تكون الأحاديث الثلاثة منفصلة في الأصل وتمَّ تجميعها لاحقاً في أثرٍ واحدٍ وربطها بخيبر (أو تبوك). على أيِّ حال، ليس من الواضح على الإطلاق أنَّنا يجب أن نبحث عن لحظةٍ واحدةٍ أصبحت المدينة فيها حرماً.[2]

غالباً ما يُفهم أنَّ ترسيم حدود الفضاء المقدَّس هو عمليَّة (سلسلة من الأحداث) وليست حدثاً واحداً مفاجئاً، ولا ينبغي التوقُّع أنَّ تحريم المدينة كان استثناءً. كما سوف نرى، تطوَّرت الأفكار المتعلِّقة بالمنطقة التي يغطيها حرم المدينة، الأنظمة والعقائد المرتبطة بها، حيث كانت محطَّ جدالٍ على مدى القرون التي تلت وفاة محمَّد.

دستور المدينة

إلى جانب الروايات التاريخيَّة العديدة والأحاديث النبويَّة، تمَّ الحفاظ على وثيقةٍ لا تقدَّر بثمن في نقاشٍ حول تحريم المدينة: «دستور المدينة». لقد أجرى الباحثون قدراً لابأس به من العمل على هذه الوثيقة، هنا سوف نقوم بمسحٍ مختصرٍ لبعض عناصرها المهمَّة، خصوصاً ما يتعلَّق بصحَّتها وأسلوب كتابتها

---

(1) البخاري، *الجامع*، الجزء الأوَّل 7-376 (كتاب الزكاة، باب 54)؛ النووي، **صحيح مسلم**، الجزء الرابع، 937 (كتاب الحج، 503).

(2) يقترح Lecker أنَّه كانت هناك ثلاث مراحل لتحريم المدينة، انظر كتابه، ***Constitution of Medina***، 9-166، 201.

وتاريخها.[1]

إنَّ مصطلح «دستور المدينة» والذي عادةً ما تتمُّ الإشارة إلى هذه الوثيقة به هو مصطلحٌ غير مناسبٍ للعصر تماماً. فالوثيقة تشير إلى نفسها ببساطةٍ على أنَّها *كتاب* (المترجم: السطر الأوَّل من الوثيقة)، أو نصٌّ مكتوب أو *كصحيفة* (السطر 49)، ذلك يشير إلى مستند أو صفحة مكتوبة على مادَّة مثل الجلد أو الحجر.[2] بينما مصطلح «دستور المدينة» مصطلحٌ مفيدٌ بما فيه الكفاية ومن المؤسف أنَّه مصطلحٌ مستحدث، ألهم فيما يبدو مجموعةً كاملةً من الدراسات المستحدثة والتي تسعى لتفسير الوثيقة بطرقٍ حداثيَّة للغاية.[3]

ما يبدو أنَّه نسخةٌ كاملة من «دستور المدينة» محفوظٌ في نسختين منقَّحتين، الأوَّلى عند محمَّد بن اسحاق (توفِّي تقريباً 150/767-8)، ثمَّ نقلها عنه عبد الملك بن هشام (توفِّي تقريباً 218/833-4)، والثانية عند أبو عبيد القاسم بن سلاّم (توفِّي 244/838-9).[4] على ما يبدو هناك رواية ثالثة حفظها ابن أبي خيثمة (توفِّي 279/892) وأخذها عنه ابن سيِّد الناس (توفِّي 734/1334)[5]. وكلُّ الإصدارات الأخرى هي مجرَّد نسخ من هاتين الروايتين أو الثالثة، وهي تحتوي على اختلافات في بعض المواقع.[6]

---

(1) المناقشة الأكثر فائدة الآن، مع مراجع إضافيَّة، Lecker، ***Constitution of Medina***.

(2) Maraqten، ***Writing materials***، 309. الاستشهاد بالبنود تمَّ حسب ترقيم Lecker.

(3) على سبيل المثال، محمَّد حميد الله، أشار إليها في العنوان في دراسة مهمَّة كـ "***Earliest written-constitution of a state in the world***".

(4) ابن هشام، السيرة، الجزء الثاني، 147-50؛ أبو عبيد، الأموال، 215-17. كلا النصين موجودان ومترجمان عند Lecker، ***Constitution of Medina***، 5-39.

(5) ابن سيِّد الناس، *عيون الأثر*، الجزء الأوَّل، 240؛ حميد الله، ***Earliest written-constitution***، 12; Lecker، ***Constitution of Medina***، 200-3.

(6) للاختلافات، انظر Lecker، ***Constitution of Medina***، 10-18، 21-6. لاتزال عمليَّة

يتمُّ قبول نصّ دستور *المدينة* الذي عادةً ما يكون من رواية ابن اسحاق، على أنَّه موثوقٌ بشكل أساسيٍّ من قبل معظم الباحثين المعاصرين في التاريخ الإسلاميّ المبكر.[1]

الأسباب الأكثر شيوعاً التي يتمُّ الاستشهاد بها لصالح مصداقيَّة الوثيقة هي التي قدَّمها يوليوس فلهاوزن Julius Wellhausen منذ أكثر من قرن[2]: الوثيقة تحوي العديد من العبارات والمشاعر التي من غير المرجَّح أن يضعها مزورٌ في فترة لاحقةٍ (على سبيل المثال، قريش ـ المجموعة العائليَّة التي احتكرت منصب الخلافة بعد وقت قصير من وفاة محمَّد ـ والذين تمَّ تمييزهم بشكل خاصٍّ على أنَّهم أعداء المسلمين [الفقرات، 23، 54]). أيضاً هذه الوثيقة لا تشدِّد على بعض النقاط التي قد يتوقع أن يقوم بها مزوِّرٌ لاحق (على

انتقال الوثيقة غير مفهومة بشكل جيِّد، على الرغم من دراستها الآن خصوصاً، Wensinck، *Muhamad and the jews*، Serjeant 61-8; *Constitution on Medina*، 4-6; و Lecker، *Constitution of medina*، 191-203. أيضاً يرتبط بأيِّ دراسة كاملة لنقل الوثيقة عدد من الآثار التي يُقال فيها إنَّ عليّاً بن أبي طالب احتفظ بنسخة من الصحيفة التي تنصّ على أنَّ المدينة حرم، إلى جانب العديد من البنود الأخرى، معظمها يشبه التعليمات الواردة في دستور المدينة؛ انظر على سبيل المثال، ابن أبي شيبة، *المصنَّف*، الجزء الثالث عشر، 124؛ عبد الرزاق، *المصنَّف*، الجزء التاسع، 263؛ البخاري، *الجامع*، الجزء الأوَّل 467-8 (كتاب فضائل المدينة، باب 1)؛ الجزء الثاني 298-9(كتاب الجزية، باب 17) ؛ أبو داود، *السنن*، الجزء الثاني، 364-4 (كتاب المناسك، باب 95)؛ ابن أبي خيثمة، *التاريخ الكبير*، الجزء الأوَّل، 357-8؛ النسائيّ، *سنن*، الجزء الثاني، 486؛ وأخيرا النوويّ، *صحيح مسلم*، الجزء الرابع 900-1 (كتاب الحج 467-8). تشير هذه المرويَّات إلى أنَّ العديد من المسلمين الذين لم يكون مهتمِّين بالحفاظ على النسخة الكاملة من *دستور المدينة*، نقلوا ما اعتبروه الأجزاء ذات الصلة منها.

(1) For example، Crone، ***Slaves on Horses***، 7; Noth، ***'Standortbestimmung der Expansion'***120،

(2) Wellhausen، ***Skizzen und Vorarbeiten***، IV، 80-1.

سبيل المثال، مكانة محمَّد كرسول الله)، واللغة بشكلٍ عامّ قديمة وتتضمَّن القليل جدًّاً من العبارات الإسلاميَّة التقليديَّة. مع ذلك، هناك الكثير من الجدل حول تأليف الوثيقة، هل كانت في الأصل وثيقةً واحدة أو أكثر؟ يبدو أنَّ الباحثين الأوائل الذين درسوا دستور المدينة افترضوا أنَّها وثيقة واحدة (كيف انتقلت إذا لم تكن كذلك)، لكن في عام 1956 اقترح مونتغومري وات Montgomery Watt بأنَّ هناك أسباباً تدعو للتفكير تفيد بأنَّه تمَّ تجميع بنودٍ نشأت في أوقاتٍ مختلفة.[1] توسَّع سيرجنت Serjent في هذه النظريَّة، من جانب أنَّه قارن شكل ونمط وثائق الحوطة الحديثة من حضرموت ليجادل بأنَّنا يمكن أن نجد ثمانية وثائق متمايزة في دستور المدينة.[2] ومع ذلك، جادل مايكل ليكر Michael lecker، بقوَّة ضدَّ هذه النظريَّات وأظهر التشابه في الوحدة البنائيَّة للوثيقة.[3] تكمن أهمِّية هذا الأمر، في أن العديد من استنتاجات سيرجنت حول ظروف تحريم المدينة استندت إلى تقسيمه دستور المدينة إلى ثماني وثائق منفصلة، اكتملت في أوقات مختلفة، متى تمَّت كتابة الوثيقة؟ هو سؤالٌ ربَّما لن نتمكن من الإجابة عليه أبداً. ممَّا يستحقُّ الذكر، أنَّ كلاً من ابن هشام و أبي عبيد أشارا إلى أنَّه تمَّت كتابتها بعد وقتٍ قصير من وصول النبيِّ إلى المدينة.[4]

مع ذلك، النقطة الأساسيَّة هي أنَّه في ضوء هذه الوثيقة يبدو أن محمَّداً لعب

(1) Watt، *Muhammad at Medina*، 226.

(2) Serjeant، *'Sunnah jāmi'ah'*.

(3) Lecker، Constitution of Medina، 183-90. لا يجادل Lecker (كمثال،3) بأنَّ الوثيقة تتألَّف من معاهدتين منفصلتين، الأوَّلى بين مهاجري مكَّة (المهاجرين) وأعوان المدينة (الأنصار)، والأخرى معاهدة عدم اعتداء مع اليهود، لكنَّه يقترح بأنَّ هذين جزآن من وثيقة واحدة.

(4) الأخير واضح في: أبو عبيدة، *الأموال*، 219; Lecker، *Constitution of Medina*، 182.

دوراً مهمّاً بشكلٍ ما في تحريم المدينة، وكما سوف نرى قريباً يتضمَّن دستور المدينة بنداً يشير إلى الحرم. في مكان آخر من الوثيقة إشارة واضحة إلى امتيازات وضع محمَّد في المجتمع المحدَّد في الوثيقة.

تنص الفقرة الأوَّلى: هذه وثيقة من محمَّد النبي بين...، (المترجم: هذا كتابٌ من محمَّد النبي الأمّي بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومن اتَّبعهم فلحق بهم وجاهد معهم).

الفقرة السادسة والعشرون تنص: مهما اختلفتم عليه، يجب أن تكون مرجعيَّتكم الله ومحمَّد.[1] (المترجم: وأنَّه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإنَّ مردَّه إلى الله وإلى محمَّد رسول الله)

(تمَّت الإشارة إلى محمَّد أيضاً في البنود 40، 52، 63).

الحجج المؤيِّدة للتاريخ المبكر للوثيقة مقنعة، ما لم نفترض أنَّ كلَّ هذه البنود أو الإشارات إلى محمَّد هي مجرَّد زياداتٍ لاحقة _ حيث لا يوجد دليل على ذلك _ فيستتبع ذلك أنَّنا يجب أن نقبل دور محمَّد في وضع الوثيقة، وبالتالي في إعلان الحرم فيها.

لا ينبغي أن نفترض أنَّ ما نصَّ عليه محمَّد على أنَّه حرم في دستور المدينة كان مشابهاً بشكلٍ خاصٍّ للفكرة التي رأى العديد من الباحثين المسلمين اللاحقين أنَّه أسَّسها. فعندما نتوجَّه إلى آراء هؤلاء الباحثين اللاحقين في الفصل الثالث سوف نرى أن هناك سبباً وجيهاً لعدم وجود رابطٌ مباشر بين الحرم الذي تمَّ الإعلان عنه في دستور المدينة والحرم الذي كانوا يناقشونه.

خلال مسيرة محمَّد حصل نوعٌ من الزخم للعمليَّة التي أصبحت عبرها

(1) ما لم يُذكر خلاف ذلك، سوف أتَّبع نص ابن اسحاق، الذي أورده Lecker، ***Constitution of Medina***، 27-31، لكن الترجمة هي ترجمتي.

المدينة تُعتبر على نطاقٍ واسعٍ فضاءً مقدَّساً ومدينةً مقدسة، ولكنَّ ذلك كان البداية فقط.

جوف يثرب

قبل أن ننتقل إلى تحليلٍ أكثر تفصيلاً للحرم في دستور المدينة يجب علينا أن ننظر بشكلٍ موجزٍ فيما إذا كانت المدينة قبل الهجرة تُعتبر ذات فضاء مقدَّس.

من المعقول افتراض أنَّه عندما وصل محمَّد إلى المدينة بعد الهجرة كان مهتمّاً بالاستحواذ على جيبٍ قديمٍ محميٍّ أو مقدَّس هناك.[1] يعدُّ الاستحواذ على الفضاءات المقدَّسة المنشأة مسبقاً من قبل مجموعةٍ جديدة ظاهرةً موثَّقةً جيِّداً في العديد من فترات التاريخ، بما في ذلك أواخر العصور القديمة، ولأنَّ المدينة كانت مأهولةً بالفعل لفترةٍ طويلة فمن المؤكَّد وجود فضاءاتٍ مقدَّسةٍ سابقة من نوعٍ ما حتَّى ولو كانت فقط مجرَّد أضرحةٍ صغيرة. مع ذلك لا يوجد أيُّ دليلٍ يدعم أيَّ افتراضٍ بأنَّ المدينة قبل الهجرة كانت تمتلك فضاءً مقدَّساً كبيراً مثل الحرم، حتَّى أنَّ ابن الكلبيّ حدَّد المعقل الرئيس لآلهة الأوس والخزرج مناة، ليس في المدينة ولكن في مكانٍ ما بجوار ساحل البحر الأحمر بالقرب من مكان يسمى المشلّل.[2]

ووفقا لمقطعٍ كتبه المؤرِّخ المصريّ المقريزي في وقتٍ لاحقٍ (توفِّي 845/1442) ـ ربَّما كان يقتبس من مؤرِّخ المدينة الأبكر ابن شبة (توفِّي 262/876) ـ كان هناك العديد من الأصنام داخل المدينة نفسها وكان أكثرها

---

(1) من الجدير بالذكر بشكلٍ سريع أنَّ العديد من الرسائل الموجَّهة إلى قبائل عربيَّة مختلفة والمنسوبة إلى محمَّد في مصادر لاحقة تبيَّن أنَّها إعادة تأكيد لمواقف سابقة بدلاً من اعتماد مواقف جديدة تماماً، مثال جيِّد على هذا يأتي من النسخ المختلفة للرسائل إلى ثقيف، والتي تؤكِّد على حرمهم في الوجّ، تمَّت مناقشتها سابقاً في 37، رقم 96.

(2) ابن الكلبيّ، *الأصنام*، 9.

أهمية يوضع في بيوت وهي كلمة قد تشير إلى المعابد، لكن يمكن على نفس القدر من الاحتمال أن تشير إلى منازل بسيطة.[1]

ذُكر جبل أحد الواقع شمال المدينة على أنَّه موقعٌ لصنمٍ يدعى السعيدة، لكن لا يوجد دليلٌ على حرمٍ مرتبطٍ به.[2] لم يستخدم الباحثون المسلمون مثل هذا المصطلح «حرم» لوصف أيِّ موقعٍ في المدينة قبل الإسلام.

يُقرأ البند ذو الصلة في دستور المدينة كما يلي، برواية ابن اسحق أوَّلاً ثمَّ أبي عبيدة ثانياً:

وأنَّ يثرب *حرام* جوفها لأهل هذه الصحيفة

وأنَّ المدينة جوفها *حرم* لأهل هذه الصحيفة[3]

إنَّ بناء الجملة في هذا البند في كلا الروايتين بعيدٌ عن أن يكون تقليديَّاً، يستند التفسير المقدَّم هنا إلى تفسيرات معظم الباحثين السابقين الذين عملوا على هذه الوثيقة.[4] إنَّ استخدام كلمة المدينة بدلًا من يثرب في رواية أبي عبيدة يمثل محاولةً لاحقةً لاستبدال ما هو أقلُّ عقائديَّة بما هو أكثر. نفر العديد من الباحثين المسلمين من الإشارة إلى المدينة باسم يثرب، فابن شبة كمثال، أورد في تاريخه عن المدينة عدَّة أحاديث والتي اعترض فيها النبيّ على تسمية المدينة باسم يثرب.[5]

أيضاً إنَّ استخدامهم المختلف لكلمتي حرم (haram) وحرام (harām)

---

(1) Lecker، *Idol Worship*.

(2) ابن حبيب، *المحبر*، 17-316.

(3) البند 49، انظر Lecker، *Constitution of Medina* ، 9، 20، 30؛ ابن هشام، *السيرة*، الجزء الثاني، 149؛ أبو عبيدة، *الأموال*، 217.

(4) بعض التفسيرات السابقة متوفِّرة في Lecker، *Constitution of Medina*، 6-165.

(5) ابن شبة، *تاريخ*، الجزء الأوَّل 6-105.

ليس مهمّاً فالثانية مجرد صفة مشتقّة من الأولى، على أيٍّ حال إنَّ التمييز بين (a) القصيرة و (ā) الطويلة لا يظهر دائماً في النصّ العربيّ. لا توجد أيُّ اختلافات أخرى لأيٍّ كلمة في هذا البند باستثناء كلمة (جوفها)، مع العلم أن بعض الباحثين اللاحقين حذفوا هذا البند بأكمله من مراجعاتهم للوثيقة.[1]

وهكذا ينص دستور المدينة على أنَّ (جوف) والتي غالباً ما تُفهم هنا على أنَّها (وادي/داخل) المدينة جُعلت حرماً للأطراف الموقِّعة على الوثيقة، يتضمن هذا مهاجري مكّة (المهاجرين) وأوس وخزرج المدينة الذين تحوّلوا إلى الإسلام وبعض القبائل اليهوديّة على الرغم من أنَّها لم تكن أشهر القبائل اليهوديّة، أي بني قريظة وبني النضير وبني قينقاع.[2] اقترح البعض أنَّه لا يوجد شيءٌ دينيٌّ صريح في هذا الإعلان وسآخذ بعين الاعتبار أنَّ اقتراحاً كهذا يُعتبر مضللاً[3]:

تمَّ ذكر الإله في هذه الوثيقة باعتباره القاضي الأعلى وبصفته هذه هو الضامن للحرم (البنود 26، 52)، أيضاً تمَّت الإشارة إلى محمَّد مرَّة في (البند 1) بصفته النبيّ، ومرَّة في (البند 63) بصفته رسول الله.

وبما أنَّه في حجاز ما قبل الإسلام كان يُنظر بشكلٍ عامٍّ إلى الأحرام على أنَّها فضاءات مقدَّسة، فلا ينبغي أن نشكَّ في أنَّ ما أعلنه دستور المدينة كان كذلك أيضاً.

دائماً ما تحتوي الفضاءات المقدَّسة على وظائف اجتماعيَّة مهمَّة بالإضافة إلى الوظائف الطقسيَّة، تقدِّم هذه الوثيقة دليلين إضافيَّين فيما يتعلَّق بهذه الوظائف

(1) Lecker ، *Constitution of Medina*، 16، 25.

(2) حول الموقّعين، انظر .*ibid*، 87-40. من أجل اتّفاقيّات محتملة مع هذه القبائل الثلاث انظر Lecker، *Did Muhammad*.

(3) Serjeant ، *'Constitution of Medina'*، 3-4; Peters، *'Commerce of Mecca'*، 18.

التي لعبها الحرم المعلن فيها.

الأوّل هو أنَّ الوثيقة ككلّ تهتمّ بشكلٍ حصريّ نوعاً ما بتنظيم العلاقات بين فئاتٍ معيَّنة تقيم في المدينة في ذلك الوقت، إنَّها معنيَّة بشكل خاصّ بمنع النزاعات العنيفة ويطلق ليكر Lecker على النصف الثاني من الوثيقة الذي يظهر فيه بند التحريم «معاهدة عدم اعتداء».[1]

وأن يكون هذا مصدر اهتمامٍ رئيسٍ لمحمَّد بعد وصوله إلى المدينة هو أمرٌ منطقيّ، باعتبار بعض المعلومات التي لدينا حول حالة تلك البلدة عشيَّة وصوله أنها كانت تعاني لبعض الوقت من النزاعات الداخليَّة المريرة والتي يمكن أن تتحوَّل بسهولةٍ شديدة إلى اقتتال. قد يكون الكثير المعلومات السردية الموجودة في المصادر حول هذه الخلافات نتيجة محاولاتٍ لاحقة لتقديم شكلٍ من أشكال (تاريخ الخلاص) للمدينة أو لتدعم الجدل المناهض للأنصار لاحقاً، وفقاً لهذه المعلومات فقد كانت المدينة مفكَّكة حتَّى أنقذها النبيّ من نفسها.[2] تقترح بعض المرويَّات أنَّ هذه الصراعات كانت توشك على الانتهاء قبل الهجرة، حتَّى أنَّ المصادر العربيَّة اللاحقة تحوي على مؤشراتٍ أنَّ القتال ربَّما لم يكن شائعاً إلى هذا الحدّ وإذا حدث فإنَّه لم يكن بالضرورة خطيراً.[3] مع ذلك، رأينا في تضاريس المدينة قبل وأوائل الإسلام أنَّه كانت تهيمن عليها بشكلٍ أساسي التحصينات والمنازل البرجيَّة الكبيرة خصوصاً في منطقة العالية/العوالي وهذا يدلُّ على مجتمعٍ قلقٍ بشأن احتمالٍ حقيقي لنوبات عنف متكرِّرة. مثل هذا النوع من العنف كان على أقلِّ تقديرٍ سيؤدي

---

(1) كمثال، البنود 19-13، 6-24، 39-28، 2-41، 48، 50، 52 وأخيراً ;Lecker 57، *Constitution of Madina*، 3.

(2) Rubin، *Eye of the Beholder*، 169-85.

(3) كمثال: أبو الفرج، *الأغاني*، الجزء الثالث، 8.

إلى اضطرابٍ خطير في الأنماط الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة للحياة اليوميَّة ولهذا فإنَّ إنشاء حرمٍ في المدينة _ هو كما رأينا منطقةٌ يحظر فيها القتال وحتَّى التنازع اللفظي _ يمكن أن يكون جزءاً من خطَّة محمَّد والنخب المحلية الأخرى لإنهاء النزاعات الداخليَّة في المدينة.

بالتالي فإنَّ نموذج منع النزاع الذي يتمثَّل في الفضاء الحجازيِّ المقدَّس أمرٌ مغرٍ، لكنَّ هذا وحده لا يستطيع أن يفسر إنشاء حرمٍ في جوف يثرب. إنَّ العديد من فصائل المدينة لم تكن متضمَّنةً في دستور المدينة وتم تأكيد الجوف ك حرم/حرام فقط من قبل من أُبرمت بينهم الوثيقة.

وبنفس السياق إنَّ اقتراح سيرجنت أنَّ تحريم المدينة كانت طريقة محمَّد للسيطرة على القبائل المحيطة بالمدينة فيه إشكاليَّة إلى حدٍّ ما، لأنَّ القبائل المحيطة القويَّة لم توقِّع على دستور المدينة في حين أنَّ المجموعات الأقلَّ قوَّة والتي ضمن الواحة وقَّعت عليه.[1] على أيِّ حال فإنَّ النموذج الأكثر دقَّة الذي تمَّ التوصُّل إليه في الفصل الأوَّل يمكن أن يساعدنا هنا. في رواية ابن العربيّ عن البُسّ نرى أنَّ إحدى المجموعات القبليَّة قد أسَّست حرمها الخاصَّ كرمزٍ لقوَّتها واستقلاليَّتها واكتفاءها الذاتي ومجتمع محمَّد الناشئ (الأمَّة) يتطلَّب رمزاً مشابهاً كسلاحٍ في صراعه مع قريش المكيَّة القويَّة. يحتوي دستور المدينة على أدلَّة صريحة أنَّ محمَّداً كان يحاول إعادة تحديد مكانة مجتمعه الناشئ أمام قريش.

ففي بندين من المعاهدة (البنود 23، 54) تمَّ تمييز قريش على أنَّها هي العدوّ وبتعبير أدقّ، فإنَّهم القرشيّون الذين لم يصبحوا مؤمنين، مسلمين و/ أو مهاجرين، كما هو موضح في البندين الأوَّل والثالث. يوجب البند الثالث

(1) Serjeant، ***Haram and hawtah***، 47-52; نفس الكاتب، ***San'a' the protected***، 40-3. انظر أيضاً النقد الموضوعي الذي أثارته Crone، ***Serjeant on Meccan trade***، 229-30.

والعشرون على عبدة الأصنام (المشركين) (المترجم: مشركي المدينة) أن لا يمنحوا أيَّ مساعدة لقريش ضدَّ المؤمنين: يجب أن لا يمنح المشركون الحماية لممتلكات قريش، أو لأيٍّ شخص، ولا يتدخلوا بالنيابة عنهم، ضدَّ مؤمن (ولا يحولوا دونه على مؤمن).[1] (المترجم: النصّ كما ورد في صحيفة المدينة: «وأنّه لا يجير مشركٌ مالاً لقريش ولا نفساً ولا يحول دونه على مؤمن»). يكرِّر البند 54 هذا الإلزام الأساسيّ ولكن يبدو أنّه يوسِّع التحذير ليشمل الجميع بدلاً من قصره على المشركين: «يجب أن لا تُمنح قريشٌ أيَّ حماية، ولا من يساعدها».[2] (المترجم: النص الأصلي من صحيفة المدينة: «وأن لا تُجار قريش ولا من نصرها»). يقترح ليكر Lecker أنَّ الممتلكات (المال) التي يشير لها البند الثالث والعشرون تعني البضائع، اقتُرح أنَّ تشجيع التجارة كان عاملاً هامَّاً وراء تحريم المدينة ومن المنطقيِّ افتراض أنَّ أيَّ فضاءٍ مقدَّس في المدينة من شأنه تسهيل المعاملات الاقتصاديَّة بالإضافة إلى وظائفه الاجتماعيَّة الأخرى.[3] على كلِّ حال إنَّ هذه الحالة مع واحدة أو اثنتين أخريين محتملتين في دستور المدينة لتنظيم البضائع والتجارة تقدِّم الدليل المباشر الوحيد المبدئيَّ على ارتباط تحريم المدينة بالأنشطة التجاريَّة.

مع وضع هذا في الاعتبار، فإنَّ التجارة كانت نشاطاً مهمَّاً بالنسبة لأتباع محمَّد وهكذا فإذا كان التحريم قد ساعد التجارة الخارجيَّة والداخليَّة فليس

---

(1) Lecker، **Constitution of Medina**، *29*، *125-6*. لقد اتَّبعت Lecker في فهمه للعبارة «لا يحول دونه على مؤمن»؛ وفي رواية أبو عبيدة رواها بطريقة أبسط: «ولا يعينه على مؤمن».

(2) ***Ibid.***، 30، 174.

(3) For example، Peters، ***'Commerce of Mecca '***، 18-19; Simonsen، **Studies**، 43-4.

صحيحاً الضرر بفرص قبول هذا التحريم.[1]

يشير هذان البندان إلى أنَّ قريشاً كانت من بين أخطر المناوئين لمحمَّد وأتباعه، علاوة على ذلك يكشف القرآن عن إحساسٍ قويٍّ بالمرارة لحقيقة أنَّ المؤمنين بالله قد أُبعدوا عن المسجد الحرام.[2] على الأقل وبشكلٍ منطقيٍّ يمكن اقتراح أنَّ محمَّداً أسَّس لنفسه حرماً في المدينة بدافع العداء تجاه القرشيِّين الذين لم يتَّبعوا دينه الجديد ـ والذين في واقع الحال أبعدوه عن فضاءٍ مقدَّس ـ والرغبة في إبراز استقلاليَّته عنهم

وكون القرآن أيضاً يوضح أنَّ محمَّداً وأتباعه يكنُّون أسمى درجات الاحترام للمسجد الحرام، يجب أن لا يتعارض مع هذا.[3] وبعد كلِّ شيء فإنَّ دستور المدينة لا يقدِّم أيَّ إشارة إلى أنَّ محمَّداً رفض الأحرام الأخرى كما فعلت قريش. اعترف حجاز ما قبل الإسلام بتعدُّد الأحرام وأنَّه من المحتمل أنَّ أيَّ جماعة تتصوَّر في نفسها لاعباً إقليميّاً سياسيّاً قويّاً وخصوصاً من تكافح لتكسب مصداقيَّة لدينٍ ثوريٍّ جديد، تحتاج إلى الهيبة التي يؤمِّنها امتلاك حرم. يجب أن لا نسمح لمعارضتنا اللاحقة على الاعتراف بأكثر من حرم أو اثنين أو ثلاثة على الأكثر في جزيرة العرب أن تحرفنا عن هذه التعدُّديَّة المبكرة والتي توجد كلُّ الدلائل على أنَّ محمَّداً نفسه اشترك فيها، حتَّى ولو بدا أنَّ القرآن يقدِّم حرماً واحداً على أنَّه الأعلى مكانة.

جميع هذه الأدلَّة على عداوة المجتمع الإسلاميِّ المبكر تجاه قريش تطرح مشكلة أساسيَّة في تطبيق نموذج سيرجنت «الحرم والحوطة» على الأدلَّة من المدينة. لا توجد أدلَّة واضحة أنَّ محمَّداً يستمدُّ سلطته في التفاوض على إعلان

(1) Crone، *'How did the Quranic pagans'*، 397-9.

(2) القرآن 217:2 ; 2:5; 34:8; 19:9; 25:22 48:25 (وأيضاً يحتمل 114:2).

(3) كما في آيات الحاشية السابقة، انظر القرآن 144:2 50-149:2 ; 27:48.

الحرم من كونه رجلاً مقدَّساً من عائلة جليلة.[1] كانت سلطته آسرةً في المدينة بلا شكّ وكان يُعترف به كنبيٍّ من قبل بعض أو معظم الذين سمّاهم دستور المدينة مسلمين، مؤمنين، ومهاجرين، ولكن يجب علينا أن لا نفترض أنَّ جميع الموقِّعين على الوثيقة كانوا يعتبرونه كذلك في هذه المرحلة من مسيرته. علاوة على ذلك، إنَّ قبيلته الأمَّ التي ينتمي إليها كانت مذمومةً بشكل خاصٍّ في دستور المدينة وكعضوٍ من هذه العائلة يصعب تخيُّله في نفس الوقت وهو يقوم بتبرير سلطته. بدلاً من ذلك يجب أن نأخذ في الاعتبار أنَّه مع انهيار القوى التقليديَّة صاحبة النفوذ في أواخر العصر القديم في شبه الجزيرة العربيَّة على مدار القرن السادس الميلاديّ كان لا بدَّ من التفاوض بشأن استراتيجيَّات جديدة لهيكلة المجتمعات. لقد أوجدت النخب القويَّة في الحجاز مثل هذه الاستراتيجيَّة التي تستند جزئيّاً على الأقل حول إنشاء الأحرام والسيطرة عليها، ومن خلال أفعاله في المدينة فإنَّ محمَّداً كان يعمل ضمن هذه الهيكليَّة ويتجاوب معها وهي التي يعرفها هو ومعاصروه بشكلٍ جيِّد.[2]

يجدر التأكيد على حقيقة أنَّ إنشاء الحرم في جوف يثرب لم يكن ببساطةٍ مجرَّد ناتجٍ ثانوي لوصول محمَّد إلى المنطقة، فدستور المدينة يكشف نتاج عمليَّة مفاوضات أكثر تعقيداً من ذلك.

يبقى تحديد موقع الحرم الذي نصَّ عليه دستور المدينة في جوف يثرب. قبل نشر مايكل ليكر لكتابه عن دستور المدينة عام 2004 كان هناك شبه إجماعٍ على هذا السؤال. تشير العديد من الأحاديث (والتي سوف تتمُّ مناقشتها في الفصل الثالث) إلى أنَّ حرم المدينة المعترف به في القرون اللاحقة كان يتموضع بين اثنتين من الحرَّات البركانيَّة، بالنسبة لجميع الباحثين تقريباً كان من المنطقيّ

(1) انظر أيضاً Crone، ***Serjeant and Meccan trade***، 230.

(2) لحجَّة مشابهة في نفس السياق، انظر Korotaev وآخرين، Origin of Islam.

تحديد مكان *الجوف* المذكور في دستور المدينة ضمن هذه المنطقة. نظراً لأنَّ مصطلح (جوف) يشير عادة إلى منطقة منخفضة ومسطحة من الأرض بين مساحات أعلى وأكثر وعورة، ولأنَّ العديد من الباحثين المسلمين اعتبروا أنَّ حرم المدينة يجب أن يكون في هكذا منطقة بين حرَّتين بركانيتين، فإنَّ هذا التطابق يكون منطقيّاً تماماً.

ومع ذلك شكَّك ليكر بهذا وجادل أنَّ الجوف كان منطقةً أضيق من ذلك وبعيدة عن المناطق المسكونة، ربَّما تكون باتجاه شمال *السافلة*، وأنَّ هذه المنطقة أُعلنت حرماً لأنَّها كانت مهمَّةً من الناحية الاقتصاديَّة.[1]

وبحسب هذا التفسير أرادت الأطراف المعنيَّة بدستور المدينة أن لا ينفرد أحد منهم بالسيطرة عليه وحده.

ويأتي دليله الأهمُّ على إعادة تعيين مكان الجوف من الجمع بين العبارتين التاليتين في تاريخ ابن شبة عن المدينة:

«صلَّى النبيُّ (ص) في مسجد بني ساعدة خارج المنطقة المسكونة (الخارج من بيوت المدينة)...».

«صلَّى النبيُّ (ص) في مسجد بني ساعدة في جوف المدينة».[2]

هناك تحذير هنا. يمكن أن تشير العبارتان وبشكلٍ معقول إلى مسجدَين منفصلين تابعين لبني ساعدة. لأنَّ بني ساعدة وكما قيل في مكان آخر كان لديهم أكثر من مسجد، وهذه احتماليَّة حقيقيَّة.[3]

---

(1) Lecker ، *Constitution of Medina*، 165-9.

(2) ابن شبة، تاريخ، الجزء الأوَّل، 46.

(3) Lecker، 'Muhammad at Medina'، 54-5; idem، *Constitution of Medina*، 167-8.

لا توجد مرجعيَّة مختصة في تاريخ المدينة وطبوغرافيَّتها أعلى من علي بن عبد الله السمهوديّ (توفِّي 1506/911) وقد اقترح أنَّ هاتين العبارتين تشيران إلى مسجدين مختلفَين لبني ساعدة، الأوَّل خارج المدينة والثاني داخلها.[1] كما أنَّني لست متأكِّداً من أنَّ الدليل على التوزُّع الجغرافيّ للموقّعين على دستور المدينة ـ يبدو أنَّهم كانوا منتشرين في معظم أنحاء المدينة ـ يمكن أن يدعم موقع الحرم إلى الشمال في *السافلة* من دون مزيدٍ من الأدلَّة.[2] مع ذلك فإنَّ الفرضيَّة العامَّة بأنَّه لا ينبغي تلقائيّاً افتراض أنَّ الأحاديث اللاحقة في تحريم المدينة من جهة وإعلان الحرم في جوف يثرب في دستور المدينة من جهة أخرى تشير إلى نفس الفضاء المقدَّس، هي فرضيَّة سليمة.

سوف يتمُّ تحليل الموادّ اللاحقة حول حرم المدينة بما في ذلك المناقشات حول حدوده بمزيدٍ من التفصيل في الفصل التالي، وهناك نقطة في هذا الصدد تستحقُّ تسليط الضوء عليها هنا: لا توجد مناقشة واحدة لحدود حرم المدينة عدا ما هو مذكور في دستور المدينة تستخدم مصطلح الجوف ولا يوجد تعريفٌ صريح من أيِّ مصدر لأيٍّ من الحدود التي يتمُّ تقديمها للحرم تستخدم هذا المصطلح. من الممكن بالطبع أن يثرب المُشار إليها في البند من دستور المدينة كانت مستوطنة معيَّنة في شمال غرب الواحة وليست كامل المنطقة.

حتَّى ولو لم نقبل الموقع البديل الذي اقترحه ليكر لجوف يثرب كحقيقة مطلقة فمن المنطقيِّ الالتزام بحذره من المساواة الفوريَّة بين جوف يثرب والحدود التي سنجدها في المناقشات اللاحقة.

استفاد محمَّد بشكلٍ واضح من الممارسة الحجازيَّة قبل الإسلام والمتمثِّلة في

(1) السمهوديّ، وفاء الوفا، الجزء الثالث، 222.

(2) انظر الحاشية 87

إنشاء واستمراريَّة النظم الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة المتمحورة حول الفضاءات المقدَّسة المعرفة باسم الحرم لتعزيز رسالته النبويَّة في المدينة ومع ذلك يبدو أنَّه استخدم حرماً مختلفاً لغايات مختلفة.[1]

بينما يشير القرآن إلى أنَّ محمَّداً كان يروِّج لحرمٍ واحد بعيدٍ عن المدينة كأولويَّة دينيَّة، نجد في دستور المدينة أنَّه أنشأ حرماً آخر ليساعده في إحلال الاستقرار في مجتمع المدينة وليحشد دعماً لصالحه ويتحدَّى قريشاً.

هذا التمييز مهمٌّ لأنَّ العديد من علماء المسلمين اللاحقين كما رأينا سابقاً ـ وسوف نأتي بمزيد من التفاصيل على ذلك في الفصل التالي ـ اعتبروا أنَّ المدينة تمتلك حرماً يعادل حرم مكَّة، لكنَّ الأدلَّة من القرآن ومن دستور المدينة لا يمكن أن تدعم مثل هذه المساواة طوال الفترة التي عاشها محمَّد.

من المؤكَّد أنَّ تقديس المدينة والاعتراف الواسع النطاق بها كمدينة مقدَّسة لا يزال أمامه طريق طويل، لكن خلال العقد الأوَّل بعد الهجرة كانت هذه العمليَّة قد بدأت بثبات.

---

(1) من أجل ملاحظات مختلفة قليلاً على نفس السياق أنظر Decobert, Mendiant, 262-3، 286.

الفصل الثالث

مناقشة القداسة

شرعية حرم المدينة

إذا كنّا قد حدّدنا بعض الأسباب التي تجعل محمّداً يستخدم الممارسة الحجازيّة المتمثلة في إنشاء حرم ـ وهو شكل من أشكال الفضاء المقدّس التي يمكن أن تشكِّل حولها بنى القيادة الاجتماعيّة ـ في المدينة، ومن الواضح أيضاً أنَّ العديد من هذه الأسباب قد يصبح غير ذي صلةٍ بسرعة كبيرة. على الرغم من اندلاع ما يسمَّى بحروب الردَّة في جميع أنحاء شبه الجزيرة العربيَّة خلال فترة الخليفة الأوَّل، أبي بكر (حكم 13-11 /4-632) إلا أن المدينة بقيت بالكامل تحت سيطرته.

قدّمت بعض المصادر الإشكاليَّة معلومات عن نفس الفترة تشير إلى أنَّه رغم احتمال حدوث انقسام بين (المناصرين) الأنصار المدينيِّين و (المهاجرين) المكيِّين بشأن خلافة محمَّد، تمَّ نزع فتيل التوتر في النهاية وإن لم يتمَّ حل الموضوع بشكلٍ يرضي الجميع تماماً.[1]

(1) من أجل مقاربتين مختلفتين قليلاً، انظر Madelung، ***Succession to Mohammad***،

يبدو أنَّ شبح العنف الداخليّ قد تلاشى بسرعة بعد قيام المجتمع المسلم في المدينة، لكن حدثت لحظاتٌ من العنف المروِّع في المدينة خلال القرن الأوَّل/السابع والثاني/الثامن (وبالطبع فيما بعد ذلك) ـ مقتل عثمان بن عفان في 35/656، معركة الحرَّة في 63/683، الأحداث التي جرت خلال احتلال الخارجيّ أبي حمزة للمدينة في 8-130/747، القمع العباسيّ في 145/762 لثورة محمَّد بن عبدالله «النفس الزكيَّة» ـ ولكنَّها كانت حالات استثنائيَّة ولم تكن هي القاعدة.

لم يستغرق إعادة ردِّ الاعتبار الكامل لقريش داخل المجتمع الإسلاميّ وقتاً طويلاً وسرعان ما استعادوا مكانتهم البارزة في السياسة الحجازيَّة، وبنهاية القرن الأوَّل/السابع، وربَّما قبل ذلك ضمنت قريش ـ العدو الرئيسي في دستور المدينة ـ سيطرتها على منصب الخلافة. لم تعد هناك حاجةٌ لحرمٍ في المدينة يساعد على ترسيخ سلطة محمَّد، أو الحفاظ على الوحدة داخل المدينة، أو لإثارة تحدٍ إيديولوجيّ لقريش. في ظلِّ هذه الظروف قد نتوقَّع أن حرم المدينة قد نُسي، لكنَّ الأمر ليس كذلك وكثيرٌ من الأعمال التي قام بها العلماء المسلمون على مدى القرون التالية كان لديها قدر لابأس به ممَّا تقوله عن الحرم، كيف نشأ ولماذا وأين هي حدوده وما هي قواعده، وكنتيجةٍ لهذه النقاشات التي كانت بمعظمها نتاج علماء عاشوا في بيئاتٍ مختلفةٍ تماماً عن بيئة الحجاز في وقت محمَّد، تغيَّرت طبيعة حرم المدينة بشكل جذري.[1] مع ذلك تساءل بعض هؤلاء الباحثين فعلاً عمَّا إذا كان استمرار وجود الحرم بعد موت النبيِّ أمراً تكليفيّاً أم فرضته الضرورة.

سوف يبحث هذا الفصل في بعض الجدل الذي رافق هذه النقاشات حول

---

(1) انظر أيضاً ملاحظات مماثلة في Decobert، *Mendiant*، 7-336، 9-358. Landau-Tasseron 28-46، *From tribal society*.

حرم المدينة وسوف تكشف لنا هذه النقاشات أنَّ نشوء المدينة وقبولها كفضاءٍ مقدَّس لم يكن تدريجيّاً فحسب بل كان أيضاً محلَّ نزاعٍ قويٍّ من بعض الجهات.

الفضاء المقدَّس هو منطقةٌ ترتبط ارتباطاً وثيقاً بذاتٍ مقدَّسة، متميِّزة ومحميَّة من البيئة الخارجيَّة عن طريق قوانين واضحة و/أو حدود محدَّدة، وقد أوضحت في الفصل السابق أنَّ الحرم في جوف المدينة الذي أُعلن عنه في دستور المدينة يمكن اعتباره على هذا النحو. يتناسب حرم المدينة كما يظهر غالباً في الأحاديث والأعمال القانونيَّة وكتب التاريخ المحليِّ أيضاً مع تعريف الفضاء المقدَّس هذا.

ناقش باحثو القانون وناقلو الحديث والمؤرِّخون المحلِّيون، على أقلّ تقدير منذ أواخر القرن الثاني/الثامن، العديد من النواظم المرتبطة بالحرم في المدينة[1]: أكثرها وروداً هو حظر الصيد، قطع النباتات، حمل الأسلحة، القتل والقتال.[2]

(1) المناقشات المتاحة حول حرم المدينة كثيرةٌ جدّاً بحيث لا يمكن إدراجها بالكامل هنا؛ العديد منها وليس كلُّها بأيِّ حال، موجودٌ في الحواشي التالية. يكفي القول إنَّ تعليمات حرم المدينة هي موضوعٌ يظهر في بعض أبكر الأعمال الباقية في الحديث والفقه (على سبيل المثال مصنَّف عبد الرزاق ومصنَّف ابن شيبة وفي نصوص مالك بن أنس في الموطَّأ) والتي واصل العلماء مناقشتها طوال فترة ما قبل الحداثة.

(2) أحد التعليمات المتداولة في الحديث، يحظر (الحدث) في حرم المدينة (المترجم: الحدث والإحداث تعني بلغة ذلك العصر القيام بأيِّ عملٍ خارج القانون أو الشرع) ويهدِّد بعقوبةٍ شديدةٍ أيَّ شخصٍ يرتكبها (محدث) أو يؤوي أيَّ مرتكبٍ لها. عرّف علماء السنَّة اللاحقون (الحدث) بطريقة فضفاضة كمرادفٍ لـ (الظلم) أو (البدعة) أو (الإثم)، كمثال: ابن حجر، ***فتح الباري***، الجزء الرابع، 104؛ العينيّ، ***عمدة القاري***، الجزء العاشر، 326؛ السمهوديّ، ***وفاء الوفا***، الجزء الأوَّل، 121. وتعكس هذه التعليمات بنداً في دستور المدينة (البند 25)، وقد فسَّر كلٌّ من حميد الله وليكر (الحدث) بأنَّه القتل. وقدم ليكر على وجه الخصوص دعماً مفصَّلاً ومقنعاً لهذا التفسير في كتابه ***Constitution of Medina***، 33-129. فسّر المعلِّقون الإماميُّون (الحدث) بأنَّه القتل أيضاً: كمثال، الكليني، الكافي الجزء الرابع، 565. يبدو إذن أنَّ ذلك الأصل كان قاعدة أخرى لمنع العنف في حرم المدينة. من المثير للاهتمام أنَّ إجناس

كانوا مهتمِّين أيضاً بترسيم أكثر دقَّة للحدود التي ضمنها تطبَّق هذه المحظورات. لم تكن هناك طقوس شعائريَّة حدوديَّة صارمة مثل الإحرام عند الدخول إلى حرم المدينة، على الرغم من أنَّ بعض الباحثين قد أوصوا بالوضوء (الغسل) قبل الدخول في المدينة.[1] على أيِّ حال، كان لا بدَّ من إطاعة تعليمات الحرم في جميع الأوقات، نظريَّاً على الأقلّ، كان من المهمّ وضع تعريفٍ دقيق لحدود الحرم وأين تنتهي.

بالنسبة لعدد من العلماء، خصوصاً وإن لم يكن بشكلٍ حصريٍّ أوَّلئك المرتبطين بتعاليم الفقيه العراقيّ أبي حنيفة (توفِّي 150/767)، فإنَّ البحث في مثل هذه المسائل قادهم إلى الاستنتاج أنَّ المدينة وعلى الأقلِّ في وقتهم، لم تكن تمتلك حرماً مثل مكَّة على الإطلاق.

سوف يكون التركيز في هذا الفصل على اهتمامات ناقلي الحديث والفقهاء ومؤرِّخي المدينة المحليِّين (هذه التصنيفات لم تكن حصريَّة. المترجم: بمعنى أنَّ شخصاً واحداً كان يمكن أن يندرج ضمن كلِّ هذه التصنيفات)، بدءاً من القرن الثاني/ الثامن. من الصعب قياس الآثار العمليَّة والفعليَّة للعديد من قراراتهم داخل المجتمعات الأوسع التي عاشوا وعملوا فيها. سنتحدَّث عن هذا قليلاً في نهاية هذا الفصل، لكن يجدر بنا التأكيد هنا على أنَّ المناقشات القانونيَّة والدراسات الحديثيَّة قد استخدمت سابقاً بشكل جيِّد أثناء البحث

جولدزيهر Ignaz Goldziher اعتبر أنَّ المرويَّات حول منع (الحدث) في حرم المدينة من بين أقدم الأحاديث المتداوَلة، والمناظرات المتبقيَّة حول معنى الكلمة الأساسيَّة في هذه الأحاديث ربما تدعم افتراضه؛ انظر كتابه ***Muslim Studies***، الجزء الثاني، 8-26.

(1) ربَّما ظهرت هذه التوصيات أوَّلًا في أعمال الشيعة (كلّ من الإماميَّة والإسماعيليَّة)؛ كمثال انظر الكليني، ***الكافي***، الجزء الرابع،550؛ القاضي النعمان، ***دعائم الإسلام***، الجزء الأوَّل، 114، 296؛ ابن باباويه، ***من لا يحضره***، الجزء الثاني، 338.

في تطوُّر المواقف تجاه الطقوس والفضاء المقدَّس، خصوصاً بالنسبة لمكَّة والقدس، الآن حان الوقت لأن نعامل فضاء المدينة المقدَّس بنفس الطريقة.[1]

تجب أيضاً الإشارة منذ البدء إلى أنَّه لا مجال هنا للنظر في جميع جوانب مناقشات هؤلاء العلماء، بدلاً من ذلك، سنقصر الاهتمام على سؤالين محدَّدين سوف يخدمان التمهيد للقضايا الرئيسة محلِّ البحث. نتيجةً لذلك _ أي حقيقة أنَّ بعض العلماء تساءلوا فيما إذا كانت المدينة تمتلك حرماً في الأصل _ ربَّما يعقبها أعظم التداعيات. على كلِّ حال، حتَّى ضمن أولئك الذين قبلوا أنَّ المدينة تمتلك حرماً، كان هناك جدلٌ جدِّيٌّ حول طبيعته وهذه الحقيقة لها آثارٌ مهمَّة على فهمنا حول نشوء المدينة كفضاء مقدَّس.

لتوضيح ذلك، سوف أتناوَل أوَّلاً السؤال الأساسيَّ الصعب، أين كانت حدود الحرم فعليّاً.

تنوُّعٌ مذهل من الأسماء الجغرافيَّة

على الرغم من أنَّ الكثير من الأحاديث المتعلِّقة بحرم المدينة لا تقدِّم أيَّ إشارةٍ حول حدوده، وبعضها يلمِّح فقط لهذه الحدود دون أن يحدِّدها، فإنَّ المصادر حيث تبحث في تلك الأحاديث تقدِّم مجموعةً مذهلةً من أسماء الأمكنة، أكثر من عشرين، قلةٌ منها موجودةٌ في مجموعة متنوِّعة من المصادر، يمكن العثور على الكثير منها في التواريخ المحليَّة للمدينة وبعضها يوجد في الكتب التشريعيَّة الشيعيَّة (إماميَّة وإسماعيليَّة).

---

(1) انظر خصوصاً Kister، *You shall only set out for three mosques*؛ لنفس الكاتب، *On "concessions" and conduct* 97-103؛ لنفس الكاتب، *Sanctity joint and divided*؛ Hawting، *We were not ordered*، لنفس الكاتب، *al-Hudaybiyya*؛ لنفس الكاتب، *Origins*، لنفس الكاتب، *Hajj*؛ Elad، *Medieval Jerusalem*

نظراً للتنوُّع الكبير في اقتراحات الحدود، ليس مستغرباً أن ينتهي الأمر بالعديد من الباحثين بحالة عدم التأكُّد من الحدود الدقيقة لحرم المدينة التعاريف الأكثر تداولاً فيما يخصُّ ترسيم حدود الحرم هي: بين عيرٍ وثور[1]، وبين حمَّتين بركانيَّتين (عادة تعرفان باسم اللابّتين، مفردها لابّة. وأحيانا تعرفان باسم الحرَّتين، مفردها حرَّة).[2] وأحياناً يمكن أن تجد جبلين بدلًا من حمَّتين

(1) عبد الرزاق، *المصَّنف*، الجزء التاسع، 263؛ ابن أبي شيبة، *المصنف*، الجزء الثالث عشر، 124؛ أبو داود، *السنن*، الجزء الثاني، 4-363 (كتاب المناسك، باب 95)؛ ابن أبي خيثمة، *التاريخ الكبير*، الجزء الأوَّل، 8-357؛ النسائي، *السنن*، الجزء الثاني، 486؛ القاضي النعمان، *دعائم الإسلام*، الجزء الأوَّل، 259؛ النووي، *صحيح مسلم*، الجزء الرابع، 1-900 (كتاب الحجّ، 8-467)؛ السمهوديّ، *وفاء الوفا*، الجزء الأوَّل، 3-192.

(2) مالك، *الموطَّأ* (رواية يحيى)، الجزء الثاني، 8-467؛ نفس الكاتب، *الموطَّأ* (رواية أبي مصعب الزهري)، الجزء الثاني، ;9-58 نفس الكاتب، *الموطَّأ* (رواية ابن القاسم)، 69، 414؛ نفس الكاتب، *الموطَّأ* (رواية سويد بن سعيد)، 485؛ الواقدي، *المغازي*، الجزء الأوَّل، 22؛ عبد الرزاق، *المصنَّف*، الجزء التاسع، 2-260؛ ابن أبي شيبة، *المصنَّف*، الجزء الثالث عشر، 5-123؛ أحمد، *المسند*، الجزء الثاني، 256، 279، 286، 487؛ الجزء الثالث، 23؛ البخاري، *الجامع*، الجزء الأوَّل، 8-467 (كتاب فضائل المدينة، باب 1، 4)؛ الجزء الثاني، 221 (كتاب الجهاد، باب 71)؛ ابن ماجة، *السنن*، الجزء الثاني، 1039 (كتاب المناسك، باب 104)؛ الترمذيّ، *الجامع*، الجزء الخامس، 8-677 (كتاب المناسك، باب 67)؛ ابن أبي خيثمة، *التاريخ الكبير*، الجزء الأوَّل،3-352، 355، 358؛ النسائي، *سنن*، الجزء الثاني، 8-487؛ أبو يعلى الموصلي، *مسند*، الجزء الثاني، 9-58، 291؛ الجزء الرابع، 113؛ الجندي، *فضائل المدينة*، 19-18، 4-43، 50-46؛ كتاب المناسك، 6-405؛ القاضي النعمان، *دعائم الإسلام*، الجزء الأوَّل، 296؛ الكلينيّ، *الكافي*، الجزء الرابع، 5-564؛ ابن باباويه، *من لا يحضره*، الجزء الثاني، 336؛ السمهوديّ، *وفاء الوفا*، الجزء الأوَّل، 9-188، 212.

بركانيتين،[1] قد تصادف كثيراً «ممرَّين جبليَّين ضيِّقين» (مأزمين).[2] ليس صعباً المواءمة بين هذه الاختلافات لأنَّ عير وثور يعتبران على نطاقٍ واسعٍ جبلين، ويمكن فهم الجبلين الواردَين في الروايات الأخرى بسهولة على أنَّهما هذان الاسمان الجغرافيَّان. مع ذلك فإنَّ الجبل ليس هو اللابَّة، يشعر بعض المعلقين بالحاجة إلى تفسير مثل هذا التناقض.

اقترح أبو زكريا النوويّ (توفِّي 676/1277) أنَّ اللابَّتين هما حدود الحرم شرقاً وغرباً، والجبلين هما حدود الحرم شمالاً وجنوباً.[3] هذا تفسيرٌ منطقيٌّ للغاية ولكن تبقى الحقيقة أنَّ حدود الحرم لم تعط أبداً بين جبلين وبين لابَّتين في حديثٍ واحد. من الواضح أنَّ آخرين رأوا في ذلك مشكلة، لذلك اقترحوا أنَّه نظراً لأنَّ اللابَّتين الواقعتين في شرق وغرب المدينة تلتقيان بالفعل في جنوبها و(إذا تسامحنا قليلاً) في شمالها، فإنَّ عبارة (بين لابَّتيها) قدَّمت بالفعل حدود الحرم في جميع الجهات.[4] غالباً ما كان أوَلئك الذين ناقشوا (المأزمين) يحرفون المعنى قليلاً عن أصله الشائع ليصبح مطابقاً تماماً للجبلين.[5] قد يكون لمحاولات المواءمة هذه بعض المعنى، لكنَّ التساؤلات لاتزال قائمة، وذلك أدركه العديد من علماء العصور الوسطى.

أوّلاً تظهر هذه المواءمات فقط في التعليق على الأحاديث ولا تظهر صراحةً

---

(1) البخاري، *الجامع*، الجزء الثالث، 3-502 (كتاب الأطعمة، باب 28)؛ النووي، *صحيح مسلم*، الجزء الرابع، (كتاب الحجّ، 462)؛ السمهودي، *وفاء الوفا*، الجزء الأوَّل، 189.

(2) النسائيّ، *سنن*، الجزء الثاني، 6-485؛ السمهوديّ، *وفاء الوفا*، الجزء الأوَّل، 189.

(3) النوويّ، *صحيح مسلم*، الجزء الرابع، 910.

(4) انظر كمثال محب الدين الطبري، *القرى*، 672؛ السمهودي، *وفاء الوفا*، الجزء الأوَّل، 191.

(5) كمثال النوويّ، *صحيح مسلم*، الجزء الرابع، 912؛ ابن حجر، *فتح الباري*، الجزء الرابع، 103؛ السمهوديّ، *وفاء الوفا*، الجزء الأوَّل، 90-189. وأيضاً اقتبس المرداوي هذا الرأي ولكنَّه كان متشكِّكاً؛ انظر كتابه *الإنصاف*، الجزء الثالث، 398.

في أيٍّ من نصوص الأحاديث نفسها.

ثانياً لا يفسِّرون سبب تقديم بعض الروايات حدوداً للحرم لا يمكن مواءمتها مع روايات أخرى.

تتضمن التواريخ المحلية للمدينة مجموعة من المرويات يرسل فيها النبي كعب بن مالك الخزرجي ليضع حدود الحرم (بريداً) واحداً في كل اتجاه من المدينة.[1] (مصطلح *بريد* هو وحدة قياس وسوف نتكلم عنها لاحقاً في هذا الفصل). إنَّ العديد من الأسماء الجغرافيَّة المذكورة في هذه المرويَّات تقع أبعد بكثيرٍ من اللابَّتين أو الجبلين اللذين يحيطان بالمدينة. مثال: هناك موقع اسمه في المرويَّات *ذات الجيش* والمصادر الموجودة محتارة فيما يتعلَّق بالموقع الدقيق لهذا المكان، لكنَّ أقدم مؤرِّخٍ محليٍّ للمدينة، ابن زبالة (توفِّي بعد 814/199) حدَّده بالقرب من الحُفيرة (أو الحُفير)، إلى الجنوب الغربيّ من المدينة في الطريق إلى مكَّة.[2]

بدوره أحد كتَّاب أوائل القرن الرابع/العاشر ويبدو أنَّه غير مشهورٍ هو أبو عبد الله محمَّد بن أحمد الأسديّ مؤلِّف كتاب «*كتاب المناسك*» قام بتحديد موقع *الحفير/الحفيرة* بعد ستَّة أميالٍ من ذي *الحليفة*.[3] ولأنَّ أحد الأسماء

---

(1) ابن النجار، **الدرة الثمينة**، 1-90؛ المطري، التعريف، 149؛ المرجاني، ***بهجة النفوس***، الجزء الأوَّل، 5-254؛ المراغي، ***تحقيق النصرة***، 2-340؛ السمهودي، ***وفاء الوفا***، الجزء الأوَّل، 202.

(2) السمهوديّ، ***وفاء الوفا***، الجزء الأوَّل، 205.

(3) ***كتاب المناسك***، 440؛ الأسدي نقلاً عن السمهوديّ، ***وفاء الوفا***، الجزء الأوَّل، 205؛ قارن مع Wüstenfeld، ***Gebiet van Medina***، 15، حيث وضعها بعد ثمانية أميال. حول السؤال المعقَّد عن هويَّة هذا الأسدي والمادة التي نسبها إليه السمهوديّ وما في ***كتاب المناسك***، انظر الجاسر في مقدِّمته للكتاب السابق، 8-267؛ السامرَّائيّ في مقدِّمته لكتاب السمهوديّ، ***وفاء الوفا***، الجزء الأوَّل، 37.

الجغرافيَّة لحدود الحرم *«عير»* القريب من *ذي الحليفة*، يبدو أنَّ هناك تناقضاً هنا. جبل عير وذات الجيش كلاهما يُقدَّمان في رواياتٍ مختلفةٍ على أنَّهما حدودٌ لحرم المدينة إلى الجنوب الغربيِّ من المدينة، لكنَّهما على ما يبدو في أماكن مختلفة نوعاً ما.

يجدر أن نأخذ في الاعتبار احتماليَّة أنَّنا لا نتعامل هنا مع مرويَّاتٍ متناقضةٍ وُضعت في نفس الوقت، لكن بالأحرى مع مرويَّاتٍ عبّرت في الأصل عن الظروف المتغيِّرة وتكيَّفت معها. قد تمثِّل الروايات التي تقدِّم حدوداً أوسع للحرم توسُّعاً لاحقاً للحدود الأقدم والأضيق.

لنكرِّر نقطة سابقة، يجب فهم أنَّ إنشاء فضاء مقدَّس والحفاظ عليه هو عمليَّة تدريجيَّة وليست حدثاً وحيداً.

من الممكن تماماً أن تكون حدود الحرم قد تمَّ تغييرها عدَّة مرَّاتٍ خلال فترة ما يقرب القرنين من الزمن، والتي فصلت بين موت محمَّد وأقدم الأعمال الباقية التي سجَّلت هذه الأحاديث. ربَّما كان العلماء اللاحقون قد فقدوا القدرة على إدراك هذه العمليَّة أو ببساطة لم يهتموا بأمرها، وكما عبَّر عنها المؤرِّخ العراقي عبد العزيز دوري بإيجاز «لا يهتمُّ الفقهاء بتتبُّع التطوُّرات التاريخيَّة، ولكن بصياغة الأفكار والقواعد».[1]

مسألةٌ أخرى هي أنَّ أسماء المواقع الجغرافيَّة التي تذكرها روايات كعب بن مالك ليست دائماً هي نفسها، على الأقلّ في أحدى نسخها لا يتمُّ ذكر أسماء أماكن محدَّدة على الإطلاق.[2]

في الواقع، إنَّ المرويَّات حول تحريم المدينة في اثنتين من أشهر مجموعات

---

(1) Dûrî، *'Landlord and peasant'*، 98

(2) الطبراني، *المعجم الكبير*، الجزء التاسع عشر، 90.

الحديث ـ محمَّد بن إسماعيل البخاريّ (توفِّي 256/870) ومسلم بن الحجَّاج (توفِّي 261/875) ـ لم تقم بتسمية الحدود على الإطلاق، لكن بدلاً من ذلك ذكرت أنَّ حدود حرم المدينة من كذا وكذا إلى كذا وكذا.[1] من اللافت للنظر أنَّ مجموعتين من أكثر مجموعات الحديث تأثيراً تضمَّنت رواياتٍ لا تعرف أو بالاحرى لا تهتم أين هي حدود حرم المدينة بدقَّة.

يُعتبر الجبلان عير وثور من أكثر الأسماء الجغرافيَّة تداولاً لحدود حرم المدينة بعد اللابَّتين. والجبلان مع اللابَّتين يشكِّلان أقرب ما يمكن تسميته بالحدود المعترف بها. بمعنى أنَّ جميع المعلِّقين على الأحاديث تقريباً حول حدود حرم المدينة يحاولون التوفيق بين جميع الأسماء الجغرافيَّة الأخرى مع هذه.

ولذلك يصبح من المهمِّ أنَّه وفقاً لمعلِّقين مهمِّين من القرن الثالث/التاسع، هما مصعب الزبيريّ (توفِّي 236/851) وأبو عبيد القاسم بن سلام (توفِّي 224/838) فإنَّ أهل المدينة في الواقع لم يعرفوا جبلاً باسم ثور.[2]

وأضاف أبو عبيد أنَّ ثور كان جبلاً معروفاً في مكَّة، وحريٌّ بحدود حرم المدينة أن يكون جبل أحد، الجبل الشهير شمال المدينة. كان كلٌّ من مصعب الزبيري وأبي عبيد من العلماء الموقَّرين في أيامهم وينبغي أخذ آرائهم على محمل

---

(1) البخاريّ، *الجامع*، الجزء الأوَّل، 467 (كتاب فضائل المدينة، باب 1)؛ النووي، *صحيح مسلم*، الجزء الرابع، 9-898 (كتاب الحجّ، 463). انظر أيضاً ابن أبي خيثمة، *التاريخ الكبير*، الجزء الأوَّل، 7-356، 359.

(2) لنقاش حول هذا الموضوع بشكل عامّ، انظر السمهوديّ، *وفاء الوفا*، الجزء الأوَّل، 194-200. آراء مصعب الزبيري استُشهد بها فيما بعد من قبل العديد من العلماء من ضمنهم البكري، *المعجم*، الجزء الأوَّل، 348؛ السمهوديّ، *وفاء الوفا*، الجزء الأوَّل، 196. تمَّ الاستشهاد بآراء أبي عبيدة بشكلٍ أكثر شيوعاً من قبل العلماء اللاحقين، ولكن انظر خصوصاً كتابه *غريب الحديث*، الجزء الأوَّل، 16-315.

الجد. فمصعب نفسه عاش في المدينة قبل أن ينتقل لاحقاً إلى العراق.[1] وقد اتّهم أبو بكر البيهقيّ (توفّي 458/1066) أبا عبيد بالتناقض في آراءه حول ثور، قائلاً إنّ أبا عبيد في كتابه المفقود «*كتاب الجبال*»، نبّه إلى وجود جبلٍ يدعى ثور في المدينة.[2]

ومع ذلك، فإنّ هناك حفنة من المرويّات الباقية تدعم تأكيد أبي عبيد بأنّ حدود الحرم يجب أن تكون عير وأُحد وليس عير وثور، على الأقلّ فالمرويّات المنسوبة إلى ابن زبالة المديني تسبق اقتراح أبي عبيد.[3]

أيضاً كان مؤلّفو الأعمال الجغرافيّة عموماً يجهلون جبلاً باسم ثور في المدينة، على الرغم من أنّ جبلاً بنفس الاسم غالباً ما كان يسمّى في مكّة.[4] على سبيل المثال، أبو عبيد البكري (توفّي 487/1094) الأندلسيّ الولادة، كان مهتمّاً بشدّة بطبوغرافية شبه الجزيرة العربيّة ولم يذكر جبل ثور في قائمته للجبال في المدينة في دراسته الجغرافية العامّة، كتاب «*المسالك والممالك*». في كتابه وتحديداً عن جغرافيا شبه الجزيرة العربيّة، يذكر جبل ثور الخاصّ بمرويّات حرم المدينة، ولكن فقط على سبيل التوضيح هو فقط يذكر تصريحات مصعب

(1) الخطيب البغداديّ، *تاريخ بغداد*، الجزء الثالث عشر، 14-112؛ ابن عساكر، *تاريخ*، الجزء الثامن والخمسون،68-252؛ المزي، *تهذيب الكمال*، الجزء الثامن والعشرون،9-34.

(2) البيهقي، *معرفة السنن*، الجزء الثامن، 443.

(3) النوويّ، *صحيح مسلم*، الجزء الرابع، 910؛ المطريّ، *تعريف*، 149 (مستشهداً بالزبير بن بكّار وابن زبالة)؛ ابن حجر، *فتح الباري*، الجزء الرابع، 101، العينيّ، *عمدة القاري*، الجزء العاشر، 326؛ السمهوديّ، *وفاء الوفا*، الجزء الأوّل، 195(مستشهداً بابن زبالة).

(4) جبل ثور هذا القريب من مكّة معروفٌ ربّما في وقتٍ مبكرٍ نسبيّاً (أواخر القرن الأوّل/السابع)، تمّ تحديده على أنّه كهف اختبأ فيه النبيّ وصاحبه (في العادة يُقال إنّه أبو بكر) من الملاحقين المكّيين أثناء الهجرة إلى المدينة. انظر Görke and Schoeler، ***Die ältesten Berichte***، 76؛ قارن مع Q9.40 والنقاش في EQ، s.v. 'Cave' (J.E. Campo) .

وأبي عبيد بأنّه لا يوجد مثل هذا الجبل في المدينة.[1] يذكر عرّام السلمي (نشط خلال القرن الثالث/التاسع) وهو متخصِّصٌ في جغرافيا غرب شبه الجزيرة العربيَّة العديد من الجبال حول المدينة، بما في ذلك عير، لكن ليس ثور.[2] بقدر ما أستطيع أن أقول، فإنَّه فقط خلال القرن السابع/الثالث عشر، تمَّ ربط الاسم الجغرافي ثور بجبلٍ صغيرٍ شماليَّ أحد.[3]

الآن، إنَّ مشكلة تحديد مواقع جميع الأسماء الجغرافيَّة التي عُرضت في النقاشات حول المدينة قبل وأوائل الإسلام هي مشكلة معروفة جدّاً. ربَّما كان وجود العديد من الأسماء الجغرافيَّة غير المعروفة هو السبب في قيام مؤرِّخين محليِّين هما الفيروز أبادي (توفِّي 817/1415) والسمهوديّ بتضمين أعمالهما قواميس جغرافيَّة كبيرة مرتَّبة ترتيباً أبجديّاً تبحث في مواقع عددٍ ضخم من أسماء الأماكن.[4]

حقيقة أنَّ الأسماء المنسيَّة للأماكن موثَّقة جيِّداً فيما يخصُّ المدينة (كما هي بالطبع لجميع مناطق العالم الإسلاميِّ تقريباً)، يجب أن لا تنتقص من أهمِّية حقيقة أنَّ واحداً من أهمِّ هذه الأسماء الجغرافيَّة المتداولة على أنَّها حدود الحرم هي واحدة منها. يمكننا الآن أن نذكر ثلاثة استنتاجات مهمَّة فيما يتعلَّق بالأحاديث المختلفة والمناقشات حول حدود حرم المدينة:

أوَّلاً _ كان هناك ارتباكٌ كبيرٌ فيما يتعلَّق بالأسماء الجغرافيَّة التي ينبغي استخدامها لتعيين الحدود.

---

(1) البكريّ، *المسالك*، الجزء الأوَّل، ;408 نفس الكاتب، *المعجم*، الجزء الأوَّل، 50-340.

(2) عرّام، *أسماء جبال تهامة*، 5-54.

(3) انظر مناقشة عبد السلام البصريّ (توفي 696/1296) التحقُّق من موضع جبل ثور عند محبّ الدين الطبريّ، *القرى*، ;674 لرؤية شاملة انظر عند الماورديّ، *الإنصاف*، الجزء الثالث، 397.

(4) الفيروز أبادي، *المغانم المطابة*؛ السمهوديّ، *وفاء الوفا*، الجزء الرابع، 528-104.

ثانياً ـ يبدو أنَّ الموقع الدقيق لبعض الأسماء الجغرافيَّة المستخدمة في أحاديث معيَّنة قد نُسي منذ فترةٍ طويلةٍ بحلول الوقت الذي جاء فيه المعلِّقون الآخرون لمناقشته.

ثالثاً ـ على الرغم من أنَّ الحرم المعلن في دستور المدينة كان موجوداً وبشكلٍ واضحٍ في جوف المدينة، فإنَّ هذا المصطلح لم يُستخدم أبداً في أيٍّ من الأحاديث اللاحقة التي تتعلَّق بتحريم المدينة.

هذه الاستنتاجات الثلاثة بمجموعها موحيةٌ للغاية:

كانت أحياناً حدود الفضاء المقدَّس في المدينة المعروف باسم الحرم، ربَّما في كثيرٍ من الأحيان، قابلة للتفاوض وللتعديل على مدى قرن على الأقلّ أو نحو ذلك بعد وضع دستور المدينة، في الروايات والمناقشات اللاحقة حول حرم المدينة تمَّ دمج هذه العمليَّة المتدرِّجة في فعلٍ واحدٍ من التحريم. ربَّما تمَّ نسيان الحرم المعلن في جوف يثرب مع الوقت، ليتمَّ لاحقاً بعثه بحدود مختلفة.

النتائج كبيرة: إذا كان من الممكن إعادة التفاوض على حدود الحرم وتغييرها فلماذا لا تنطبق هذه القاعدة على جوانب أخرى من ممارسات الحرم، مثل الطقوس والتعليمات المرتبطة به والعقائد والتفسيرات التي استُخدمت لتبرير قدسيَّته؟

ربَّما كان الحرم في جوف يثرب سلفاً مباشراً للفضاء المقدَّس الذي تمَّت مناقشته في أواخر القرن الثاني/الثامن وما بعده ولكن فيما يبدو أنَّه خضع لعمليَّة ثابتة من التطوُّر.

حرمان اثنان أم حرمٌ واحد؟ حرمٌ أم حمى؟

للمساعدة في أيضاً ح هذه النقطة، يمكن تقديم المزيد من الأدلَّة على عمليَّتي التطوُّر وإعادة التفاوض هاتين. فعلى الرغم من أنَّ المدينة كانت تُعتبر

عادة أنَّها تحوذ حرماً واحداً، إلا أنَّ بعض العلماء ومعظمهم من طلاب مالك بن أنس (توفِّي 179/795) والمعروفين فيما بعد بالمالكيَّة، اقترحوا أنَّ المدينة في الواقع تمتلك حرمين اثنين متمايزين، وربَّما متداخلين.

وأحد الذين نقلوا هذا الرأي عن مالك هو تلميذه وأوَّل مؤرِّخ محليٌّ للمدينة، ابن زبالة: نقل ابن زبالة عن مالك بن أنس قال: الحرم (حرم المدينة) حرمان، فحرم الطير والوحش، من حرَّة واقم ــ وهي الحرَّة الشرقيَّة ــ إلى حرَّة العقيق ــ وهي الحرَّة الغربيَّة ــ وحرم النبات بريدٌ في بريد.[1] (المترجم: النصّ الأصلي يذكر الشجر بدل النبات). بكلماتٍ أخرى، ووفقاً لهذا الرأي، إنَّ حرماً أصغر احتلَّ المنطقة الواقعة بين حرَّتين بركانيَّتين، والتي فيها تمَّ حظر صيد الحيوانات، وهناك أيضاً حرمٌ أكبر يصل إلى مسافة بريدٍ واحدٍ في كلِّ اتجاه من المدينة تمَّ فيه حظر قطع النباتات.

يمكننا افتراض أنَّ الحرمين يتداخلان وأنَّه تمَّ حظر قطع النبات وصيد الحيوان داخل الحرم الأصغر، وأنَّه أيضاً في هذا الحرم المركزيِّ على أقلّ تقدير تمَّ تطبيق المحظورات الأخرى المتعلِّقة بالقتل والاقتتال.

هذا الرأي المنسوب هنا إلى مالك لم يذكر صراحةً في أيِّ مراجعةٍ باقيةٍ لكتابه الموطَّأ، ويستشهد المالكيّ اللاحق ابن عبد البر (توفِّي 436/1070) برأي عبد الله بن وهب (توفِّي تقريباً 137/812) وهو تلميذٌ مصريٌّ معروفٌ لمالك، قيل أنَّه نقل جزءاً من كتابه الموطَّأ.[2] على أيِّ حال، ووفقاً لابن عبد البر، فإنَّ المصدر النهائيَّ لرأي ابن وهب ليس مالك، بل الخليفة الأمويّ عمر بن عبد العزيز (حكم 99-101 /20-717). يكاد يكون مؤكَّداً أنَّ ابن وهب لم

(1) السمهوديّ، *وفاء الوفا*، الجزء الأوَّل، 211؛ انظر أيضاً المراغي، *تحقيق النصرة*، 8-347. من أجل نسبة أخرى لهذا الرأي لمالك والتي لا تعود لابن زبالة، انظر أبو يوسف، *الخراج*، 59.

(2) ابن عبد البر، *الاستذكار*، الجزء السادس والعشرون، 9-38.

يسمع هذا الرأي مباشرةً من عمر وسيكون مالك وسيطاً واضحاً في النقل، أو واحداً من اثنين من الوسطاء، لكن لا يزال يُقال بأنَّ أصل هذا الرأي هو الحاكم الأمويّ وليس عالم المدينة.[1]

من الجدير بالذكر أنَّ عمر بن عبد العزيز كان والي المدينة في عهد الوليد بن عبد الملك (حكم 86-96/705-15) من أواخر 86 أو أوائل 87 /أواخر 705 وأوائل 706 إلى 93/711-12، وخلال هذه الفترة قد نتوقَّع منه أن يكون قد أولى اهتماماً شديداً بحرم المدينة.[2] وكما سوف نرى في الفصل الرابع فقد كان مسؤولاً عن إصلاحٍ شاملٍ لمسجد المدينة الحيويِّ خلال فترة ولايته. أمَّا كخليفة فقد ورد أنَّه أمر واليه على المدينة أبا بكر بن محمَّد بن عمرو بن حزم بتجديد أحجار حدود (أنصاب) الحرم.[3]

بالنظر للسياق، يمكن أن يكون المقصود هنا حرم مكَّة، لكنَّ أبا بكر لم يكن والي عمر على مكَّة والمدينة في نفس الوقت، بالتالي قد يكون حرم المدينة أكثر منطقيَّة. علاوة على ذلك، إنَّ مؤرِّخي مكَّة المحلِّيِّين لا يذكرون عمر بن عبد العزيز من بين الحكَّام الذين جدَّدوا حجارة حدود الحرم.[4]

على الرغم من أنَّنا يجب أن لا نندفع كثيراً لكن من الممكن أنَّ عمر بن عبد العزيز كان مسؤولاً عن توسيع مساحة حرم المدينة. يجب أن نرسِّخ في اعتبارنا أنَّ فكرة الحدود المتضاربة لحرم المدينة قد نشأت استجابةً للتطوُّر التدريجيِّ

---

(1) في العلاقة بين مالك وعمر بن عبد العزيز، انظر Borrut، ***Entre mémoire et pouvoir***، 309-15.

(2) خليفة، ***تاريخ***، 311؛ الطبري، ***تاريخ***، الجزء الثاني، 1182-4، 1191، 1254-5.

(3) ابن سعد، ***الطبقات***، الجزء الخامس، 364.

(4) الأزرقي، ***أخبار***، الجزء الثاني، 129-30؛ الفاكهي، ***أخبار مكّة***، الجزء الثاني، 273-7؛ الفاسي، ***شفاء الغرام***، الجزء الأوّل، 86-7.

لحدود الحرم على مدى القرن الذي أعقب وفاة محمَّد، وأنَّه تناهى إلى لحظةٍ منفردةٍ من التحريم في حياته بفعل العلماء اللاحقين. ما نراه على الأرجح في الحديث والموادّ التاريخيَّة المحليَّة عن حدود الحرم هو مزامنة لما هو في الأصل تطوُّر زمانيّ.

لا زالت الأمور تتعقَّد أكثر فأكثر، على الرغم من أنَّ الغالبية العظمى من مرويَّاتنا الموجودة تستخدم كلمة حرم لوصف الجيب المحميّ في المدينة، إلَّا أنَّه لا يزال هناك مجموعة مُعتبرة من الروايات التي تستخدم مصطلح حمى. قارن على سبيل المثال السردين التاليين، وكلاهما مأخوذٌ من التاريخ المحليّ لابن النجَّار (توفِّي 643/1245)، لكنَّهما يعتمدان على مرويَّات متداولة لقرون خلت:

جعل النبيُّ المدينة حمىً بريداً واحداً في كلِّ الاتجاهات، لا يُقطع شجرها ولا يُشذَّب إلَّا ما يُستخدم لقيادة الجمل. وقال كعب بن مالك: جعل النبيّ شجر المدينة حراماً بريداً واحداً في كلِّ اتجاه. لقد أرسلني وأنا قمت بتعليم الحرم على الأماكن المرتفعة (شرف) في ذات الجيش وعلى مشيرف وعلى مرتفعات (أشراف) المجتهر، وفي يتم.[1]

(المترجم: أورد هنا رواية ابن النجار للحديث نفسه: «حرّم رسول الله (صلّى الله عليه وسلم) المدينة بريداً في بريد، وأرسلني فأعلمت على الحرم، على شرف ذات الجليس، وعلى مشيرب، وعلى أشراف المجتهر، وعلى تيم»).

---

(1) ابن النجار، *الدّرّة الثمينة*، 88، 1-90. هناك أكثر من تهجئة لهذا المكان، والذي تضعه بعض المصادر كتلّة إلى الشرق من المدينة، تيت، تيم، ثيب، ثيعب، يتيب، وأخيرا يثيب (كلُّها متشابهة إلى حدٍّ معقول بالكتابة الإملائيَّة العربيَّة)؛ انظر ياقوت، *معجم البلدان*، الجزء الأوَّل، 904؛ الفيروز أبادي، *المغانم المطابة*، 77؛ السمهوديّ، وفاء الوفا، الجزء الأوَّل، 9-208؛ الجزء الرابع، 188؛ Lecker، **Banu Sulaym**، 5.

على الرغم من افتراضات بعض الدارسين بأنَّ مصطلحي حرم وحمى يمكن أن يشيرا ببساطةٍ إلى نفس الممارسة إلَّا أنَّني أرى الفرق أكثر بياناً. كما رأينا في الفصل الأوَّل، تشير الكلمتان إلى ممارساتٍ مختلفةٍ بشكلٍ كبير في حصر وحماية الفضاء في الحجاز عشيَّة بدء مسيرة محمَّد، كما رآه العديد من المعلِّقين المسلمين. لذلك سيكون من المميَّز إذا قصدوا في إحدى الحالات نفس الشيء تقريباً. هذه الأحاديث التي تتحدَّث عن الحمى بدلاً من الحرم لا تتضمَّن شيئاً غير عادي فحينما تقدِّم تفاصيل تتعلَّق بحدود وتعليمات الحمى، فهي عادةً تضع الحدود على بعد بريدٍ واحدٍ في كلِّ اتجاه من المدينة _ على الرغم من اختلافهم حول المواقع الدقيقة لعلامات الحدود الموضوعة على هذه المسافة _ والقاعدة الوحيدة التي تتعلَّق بهذا الحمى هي حماية النباتات.[1]

بالمقارنة مع الاختلافات المتكرِّرة الموجودة في مجموعات أخرى من المرويَّات المتعلِّقة بحرم المدينة فإنَّ هذا التماثل مذهل للغاية. في ضوء ذلك، من الممكن أنَّ مفهوم الحرم المزدوج المنسوب إلى مالك بن أنس ربَّما لم يكن بعيداً عن الصواب.

ربَّما كان للمدينة في وقتٍ ما حرمٌ أصغر يغطِّي تقريباً المساحة بين الحمَّات البركانيَّة المحيطة ويتمُّ فيه تطبيق جميع تعليمات الحرم التي تمَّت مناقشتها في الفصول السابقة، وحمى أكبر يمتد حتَّى مسافة بريد واحد في كلِّ الاتِّجاهات والقاعدة الوحيدة ضمنها أشارت إلى النباتات وتتعلق برعي الحيوانات؟

في معظم المناسبات التي يتمُّ فيها استحضار مفهوم مالك للحرم المزدوج

(1) عبد الرزاق، **المصنَّف**، الجزء التاسع، 1-260، 263؛ النوويّ، **صحيح مسلم**، الجزء الرابع، 902 (كتاب الحجّ، 472)؛ ابن النجار، ***الدرّة الثمينة***، 88؛ المطري، ***التعريف***، 50-149؛ المرجاني، ***بهجة النفوس***، الجزء الأوَّل، 9-248، 251، 254، 256؛ المراغي، ***تحقيق النصرة***، 337، 5-343؛ السمهودي، ***وفاء الوفا***، الجزء الأوَّل، 9-188، 4-201، 11-210.

يتمُّ التأكيد على أنَّ كلاً من الفضاءين هو حرم، لكن قد يكون هذا نتيجةَ لجدالٍ لاحقٍ حول الوضع الدقيق للمدينة، حيث الحرم أكثر هيبةً وقيمةً من الحمى.[1] لذلك ربَّما كانت هناك محاولة لتحويل حمى المدينة الأوسع إلى حرم وإذا كان الأمر كذلك فإنَّ مالكاً سوف يكون نقطة الانطلاق لمثل هذا المسعى، ربَّما بدأ هذا السعي مبكراً في عهد الوالي عمر بن عبد العزيز أواخر القرن الأوّل/ الثامن.

يمكن أن يكون مالك هو نقطة البداية لترقية الحمى إلى حرم ولكن ليس لقبولٍ واسعٍ لهذه الترقية، لأنَّه كما رأينا، استمرت المرويَّات حتَّى القرن الثالث/ التاسع بنقلِ أحاديث تقول إنَّ للمدينة حمى وينسب ابن النديم (كتب تقريباً 377/8-987) كتاب «*حمى المدينة وجبالها ووديانها*» إلى المدائنيّ (المتوفّى بين 225/40-839 و235/50-849).[2]

المزيد من الأدلَّة الظرفيَّة تشير إلى أنَّ تأسيس حمىً حول حرم المدينة الأكثر مركزيَّة يجب أن يعود بتاريخه إلى الفترة المروانيَّة وتقريباً في زمن ولاية عمر بن عبد العزيز. معظم الأحاديث الباقية ذات الصلة تشير إلى أنَّ حدود هذا الحمى كانت «بريداً ببريد»، أو بريداً واحداً في جميع الاتِّجاهات.

بدءاً من فترة الخلافة الأمويَّة فصاعداً، اشتهر مصطلح بريد للإشارة إلى خدمة التراسل والاستخبارات التابعة للخليفة، وقد أظهر آدم سيلفرشتاين

---

(1) يوجد استشهاد واحدٌ متفرِّد يقترح أنَّ مالكاً نفسه علّم أنَّ الجيب الواسع المحميّ هو حمى وليس حرم، انظر ابن زبالة نقلاً عن السمهودي **وفاء الوفا**، الجزء الأوّل، 203

(2) ابن النديم، ***الفهرست***، الجزء الأوّل/ المجلد الثاني، 320. وقد يبدو من الأهمِّية أنَّ كلاً من ياقوت والصفدي في مصنَّفاتهما عن الأعمال المهتمَّة بالمدينة قد أزالا كلمة حمى من العنوان: ياقوت، ***إرشاد العرب***، الجزء الخامس، 316؛ الصفدي، ***الوافي***، الجزء الثاني والعشرون، 45.

Adam Silverstein أنّ سكّان شبه الجزيرة العربيّة لم يكن عليهم الانتظار حتّى بعد الفتوحات ليصادفوا هذا المصطلح في هذا السياق.[1] مع ذلك ففي مرويّات الحمى فإنّ الكلمة تشير بوضوحٍ إلى وحدة مسافة. يمكن أن يختلف طول البريد الواحد باختلاف المصادر وعلى ما يبدو باختلاف المناطق في دولة الخلافة، لكنّ التفسير الأكثر شيوعاً هو أنّ البريد الواحد يساوي أربعة فراسخ أو عشرين ميلاً (كان الميل حوالي كيلومترين في العصر العباسي، وربّما أطول قليلاً في العصر الأمويّ[2])، يبدو أنّ هذا ما دلّ عليه في الحجاز.[3]

حتّى الآن لا يوجد أيُّ وثيقةٍ أو دليلٍ شعريّ يقترح أنّ كلمة بريد استخدمت كوحدة قياس في شبه الجزيرة العربيّة قبل الإسلام، أو في فترة الخلافة في معظم القرن الأوّل/السابع.[4] يبدو أنّها لم تظهر في الحجاز قبل العصر المروانّي، بالتالي تكون حمى المدينة الأوسع نطاقاً قد تأسّست في نفس الوقت تقريباً.

على الأقلّ كان واحدٌ من علماء القرن الرابع/العاشر من الإماميّة متشكّكاً في استخدام مصطلح البريد في المرويّات حول حرم/حمى المدينة. احتفظ أبو جعفر الكلينيّ (توفّي 329/941) بروايةٍ وفيها أنّه بحضور الإمام السادس جعفر الصادق (توفّي 148/765) قيل إنّ زياداً بن عبد الله سأل عالم المدينة المشهور ربيعة الرأي (توفّي 136/753)، «أيٌّ من المدينة جعله النبي حرماً»، حينها أجاب ربيعة «بريداً واحداً ببريد»، عندها أجاب زياد «لكن في عصر

(1) Silverstein، *Postal Systems*، 42-51.

(2) Elad، *'Southern Golan'*، 46-8.

(3) على سبيل المثال، Hinz، *Islamiche Masse*، 55؛ Ullmann 63; *Zur Geschichte*، 41-2; Silverstein، *Postal Systems*، 94. انظر أيضاً *كتاب المناسك*، 468؛ السمهودي، *وفاء الوفا*، الجزء الأوّل، 212.

(4) Silverstein، *'Documentary evidence'*، 153-61.

رسول الله صلَّى الله عليه وعلى آله كانوا يستخدمون الأميال!»[1]

هناك إذن أسبابٌ تدعو للشكِّ أنَّه في مرحلةٍ ما بين أواخر القرن الأوَّل/السابع وأواخر القرن الثاني/الثامن، استحوذت المدينة نوعين من الجيب المحميّ: حرم، بالتأكيد فضاء مقدَّس مع جميع التعليمات المصاحبة، وحمى، يحيط بالمدينة حتَّى مسافة بريدٍ واحدٍ مع تعليماتٍ بحظر استخدام النباتات في تلك المنطقة.

لقد اقترحت في الفصل الأوَّل أنَّ بعض الفضاءات المقدَّسة في شبه الجزيرة العربيَّة قبل الإسلام كان لها حرمٌ شديد الصرامة والقداسة، وحمىً أوسع يحيط بالحرم، بهذا الجمع فإنَّ المدينة تتناسب مع النموذج. لكن مع مرور الوقت أصبحت فكرة الحمى الأوسع أقلَّ أهمِّيَّةً في العديد من النقاشات حول فضاء المدينة المقدَّس، مع التركيز بشكلٍ أكبر على الحرم الأكثر مركزية بين الحمَّات البركانية والجبال.

التنازع على القداسة

على الرغم من جميع الخلافات حول الحدود، اتفق غالبيَّة علماء المسلمين على أنَّه وعلى الأقلّ في مكانٍ ما داخل وحول المدينة كان هناك بالفعل حرم له ميِّزاتٌ جديرةٌ بالتقدير (فضائل) وتعليمات (أحكام).

لم تذكر كلُّ الروايات والعلماء نفس التعليمات بالضبط، لكن يبدو أنَّه تمَّ تأسيس اتفاقٍ واسعٍ نسبيّاً على أنَّ المؤمنين داخل المدينة ممنوعون من صيد الحيوانات وحمل الأسلحة والإضرار بالحياة النباتيَّة.[2]

---

(1) الكليني، *الكافي*، الجز الرابع، 564: *وكان على عهد رسول الله (ص) أميال.*

(2) كما قد يتوقع أيُّ شخصٍ مطَّلعٍ على دراسات الفقه الإسلاميّ، هناك مجموعةٌ من الامتيازات الإضافيَّة مُنحت لأحكام الحرم ولكن لا يتَّسع المجال هنا للتوسُّع في مناقشة ذلك، للحصول

مع ذلك، إنَّ بعض العلماء كان لهم رأيٌ مخالف للحقيقة الأساسيَّة بأنَّ المدينة تمتلك حرماً في الأصل. بالنظر إلى أنَّ حرم المدينة أصبح في النهاية أحد أهمِّ علامات قدسيَّة المدينة، إنَّ الإثبات على هذا الاعتراض المبكر مفيدٌ لفهم كيف حقَّقت المدينة مكانتها كفضاء مقدَّس.

يبدو أنَّ غالبية أوَّلئك الذين تنازعوا حول الحرم (الذين أنكروا وجود الحرم بالكليَّة، أو على الأقل جادلوا بأنَّ العديد من أحكام الحرم لم تكن قابلةً للتطبيق فعليّاً) والذين توجد آراؤهم دون أيِّ تفصيلاتٍ واضحة هم من أتباع المذهب الحنفيّ أو على الأقلّ يُعتقد أنَّهم كذلك، لكن هناك بعض الأدلَّة على أنَّ العديد من أتباع المذاهب الأخرى قد دعموهم جزئيّاً.[1]

على نظرة عامَّة انظر السمهوديّ، *وفاء الوفا*، الجزء الأوَّل، 34-217.

(1) بالنسبة لأولئك الذين ليسوا على دراية بتطوُّر ونموِّ الشريعة الإسلاميَّة على مدار القرون الهجريَّة الأربعة الأولى سوف نقدِّم الخطوط العامَّة بشكل موجزٍ هنا. خلال القرن الأوَّل/السابع والجزء الأكبر من القرن الثاني/الثامن، كانت الشريعة الإسلاميَّة في الغالب مناطقيَّة، تستند إلى حدٍّ كبيرٍ على العادات المحليَّة وطريقة تفكير مختصِّين محليِّين، ربَّما مع درجة معيَّنة من التدخل من الخلفاء، وولاتهم وإدارييهم.

على مدى القرن الثاني/الثامن، ازداد الاهتمام بالأحاديث التي تنصّ على أفعال وآراء النبيّ وأصحابه وغيرهم من الشخصيَّات البارزة.

منذ نهاية القرن الثاني/الثامن وخلال الثالث/التاسع وصولاً إلى القرن الرابع/العاشر ظهر اتجاها مهمَّان:

أصبحت مذاهب بعض هذه المدارس المناطقيَّة تُنسب إلى المعلمين الأفراد والمحيطين بهم، وازداد الضغط لتبرير تأسيس المذاهب اعتماداً على مرجعيَّة الأحاديث. ففي العراق على وجه الخصوص، وأيضاً في أماكن أخرى، اندلع توتُّرٌ واضحٌ بين الفقهاء التقليديِّين [الفقهاء أصحاب مدرسة الحديث] الذين يُفترض أنَّ اجتهاداتهم مبنيَّة أكثر على احترام المعنى الحرفيّ للنصوص، وبين أتباع الرأي الشخصيّ [أصحاب الرأي] الذين يسمحون بمساحة أوسع للتفسيرات الشخصيَّة. (مصطلح traditionist-jurisprudents الفقهاء التقليديُّون،

يبدو أنَّ معظم العلماء المنتمين أو الذين أدَّعي لاحقاً أنَّهم منتمون إلى أحد المدارس المالكيَّة أو الشافعيَّة أو الحنبليَّة قد قبلوا بوجود حرم المدينة ونوَّهوا إلى الانصياع لأحكامه.(1)

مستعارٌ من Melchert، *Traditionist-jurisprudents*).

تدريجيّاً، نشأت داخل الإسلام السنيّ أربع مدارس فقهيَّة (المذاهب، مفردها مذهب)، تميَّزت عن بعضها أصلاً ـ من بين أمور أخرى ـ بدمجهم لمختلف المذاهب المناطقيَّة والاتِّجاهات السابقة تجاه المصادر المحتملة والمختلفة للشريعة. وقد حصدت قبولاً واسعاً، واتَّفقت على الاختلاف فيما بينها في بعض الأمور. أسماء المؤسِّسين ومدارسهم هي: 1) أبو حنيفة النعمان بن ثابت (توفِّي 767-150 في بغداد) مؤسِّس المدرسة الحنفيَّة؛ 2) مالك بن أنس (توفِّي 179/795 في المدينة) مؤسِّس المدرسة المالكيَّة؛ 3) محمَّد بن إدريس الشافعيّ (توفِّي 204/820 في الفسطاط) مؤسِّس المدرسة الشافعيَّة؛ وأخيراً 4) أحمد بن محمَّد بن حنبل (يُعرف عادة فقط أحمد بن حنبل، توفِّي 241/855 في بغداد) مؤسِّس المدرسة الحنبليَّة.

من المهمّ دائماً تذكُّر أنَّ الوضع الكلاسيكيَّ لهذه المدارس السنيَّة الأربعة تبلور فقط خلال القرن الرابع/العاشر (على الرغم من أنّني ومن أجل التسهيل أشير أحياناً إلى علماء بارزين مبكرين ادَّعت إحدى هذه المدارس نسبته إليها، بالحنفيّ أو المالكيّ، إلخ.) وأنَّ الأمور قبل ذلك كانت أكثر فوضويَّة وفي بعض النواحي أكثر تشظِّياً. للمزيد من الأعمال التفصيليَّة، انظر من بين آخرين، Schacht، *Origins* ; Hallaq، *Origins and Evolution* ; وأخيراً Melchert، *Formation*.

(1) لمؤلَّفات المالكيَّة، انظر مالك، *الموطَّأ* (رواية يحيى)، الجزء الثاني، 8-467 (*كتاب الجامع*، 13-10)؛ سحنون بن سعيد، *المدوَّنة*، الجزء الثاني، 12-211؛ أبو زياد، *الجامع*، -142 3؛ ابن عبد البر، *الاستذكار*، الجزء السادس والعشرون، 43-33؛ للشافعيَّة، من بين الكثير من الأعمال الأخرى البيهقيّ، *معرفة السنن*، الجزء السابع، 44-437؛ الماورديّ، *الحاوي الكبير*، الجزء الرابع، 8-326؛ لنفس الكاتب، *الأحكام السلطانيّة*، 189؛ النووي، *صحيح مسلم*، الجزء الرابع، 14-903. *كتاب الأم*، المنسوب للشافعيّ، لا يحوي مناقشة مستفيضة لحرم المدينة ولكن يبدو أنّه افترض وجود واحدٍ فيها (كمثال، الجزء الثامن، 85). في أماكن أخرى أراء حول المسألة تُنسب للشافعيّ، كمثال في البيهقي، *معرفة السنن*، الجزء الثامن، 9-348. لرأي الحنابلة، انظر ابن قدامة، *المغني*، الجزء الخامس، 4-190؛ الجزء الثاني

كذلك فعل ابن حزم (توفِّي 456/1065)[1] وفيما يبدو ـ تبعاً لابن حزم و/أو بدر الدين العينيّ (توفِّي 855/1451)[2] ـ أنه هناك فقهاء مبكرون مثل ابن شهاب الزهريّ (توفِّي 124/742)[3]، ابن أبي ليلى (توفِّ 148/765)[4]، ابن أبي ذئب (توفِّي 159/775)[5]، اسحق بن راهويه (توفِّ 238/853)[6]، واخيراً محمَّد بن إبراهيم النيسابوريّ[7]. إنَّ التساؤل الحنفيَّ عن وجود حرم المدينة ظهر بوضوحٍ في المصادر الباقية من القرن الرابع/العاشر وما بعد. كما سوف نناقشه لاحقاً في هذا الفصل، قدَّم الحنفيّ أبو جعفر أحمد بن محمَّد

عشر، 414.

(1) ابن حزم، *المحلى*، خصوصاً الجزء السابع، 7-236، 3-260.

(2) .Ibid، الجزء السابع، 236؛ العيني، *عمدة القاري*، الجزء العاشر،7-326.

(3) حول حياته وأعماله، انظر خصوصاً، Lecker، ***Biographical notes***، Motzki، ***Fiqh des-Zuhri***.

(4) فقيه وقاضي كوفي؛ انظر ***EI²***، تحت عنوان، Ibn Abi Layla (J. Schacht). لحديث الحرم مع ابن أبي ليلى في الإسناد، انظر ابن أبي خيثمة، *التاريخ الكبير*، الجزء الأوَّل، 355. هناك حديث آخر مع ابن أبي ليلى في الإسناد والذي يعترض فيه النبيّ على تسمية المدينة بيثرب؛ انظر أيضاً عبد الرزاق، *المصنَّف*، الجزء التاسع،8-267.

(5) المزي، *تهذيب الكمال*، الخامس والعشرون، 44-630 ؛ لحديثٍ حول حرم المدينة مع ابن أبي ذئب في الإسناد، انظر الواقدي، *المغازي*، الجزء الأوَّل 22؛ عبد الرزاق، *المصنف*، الجزء التاسع، 262؛ الجندي، *فضائل المدينة*، 19-18، 5-44، 8-47. انظر أيضاً رأيه حول حرم المدينة كما استشهد به الخطابي، معالم السنن، الجزء الثاني، 233.

(6) لحياة اسحق بن راهويه وفقهه، انظر، ***EI²*** تحت عنوان Ibn Rahwayh (J. Schacht) ; Spectorsky، ***Sunnah***.

(7) أبو بكر بن محمَّد بن إبراهيم النيسابوريّ (توفِّي تقريباً 310/3-922)، وهو فقيه ادَّعى الشافعية أنَّه منهم، ولكنَّه فيما يبدو كان في أيامه له مدرسته الفقهيَّة المستقلَّة الصغيرة والتي شهدت انتشاراً واسعاً لفترة بسيطة في اليمن؛ انظرHalm، ***Ausbreitung der šāfi'itischen Rechtsschule***. 270، n.3.

الطحاويّ (توفِّي 321/933) حجَّةً متينةً ضد حرم المدينة وترك الشافعيّ أبو الحسن عليّ بن محمَّد الماورديّ (توفِّي 450/1058) مجالاً ضيِّقاً من الشكِّ بأنَّ بعض الأحناف على الأقلّ في زمانه أنكروا وجود حرم المدينة:

التشريع الثالث [الذي يميِّز الحجاز عن باقي المناطق] هو أنَّ مدينة رسول الله (ص) في الحجاز لها حرمٌ محميٌ بين حرَّتين بركانيَّتين، يحرِّم الاستحواذ على طرائدها أو قطع نباتها، كما في حرم مكَّة. لكنَّ أبا حنيفة قال إنَّ ذلك مسموح، (أباحه)، وجعل المدينة كغيرها من الأماكن.[1]

قبل الطحاويّ كان الأمر أكثر ضبابيَّةً بعض الشيء. ما لم نتمكَّن من اعتبار أنَّ الأحاديث التي تنصُّ على وجود حرم المدينة هي دليلٌ على معارضة البعض لهذه الفكرة فإنَّ أوَّل دليلٍ على أنَّ بعض العلماء كان لديهم شكوكٌ حول حرم المدينة قد يكون ملاحظةً مختصرةً في كتاب *الخراج*، يُنسب عادةً إلى قاضي هارون الرشيد (حكم 809-786/93-170)، أبي يوسف (توفِّي 182/798)، وهو تلميذٌ لأبي حنيفة، المؤسِّس للمدرسة الحنفيَّة.[2] لا يوجد رفضٌ صريحٌ لتعليمات المدينة هنا ولكن هناك بعض التساؤل الضمنيُّ عن سبب وجودها. بعد تقديمه روايتين تبرِّران وجود حرم المدينة (الثانية منهما هي فكرة مالك عن الحرم المزدوج)، أضاف أبو يوسف: قال بعض العلماء في شرحها (تفسير) أنَّها فقط أُعلنت للحفاظ على أشجار السنط (العضاه)، لأنَّها كانت مراعي قطعان

(1) الماورديّ، *الأحكام السلطانية*، 189.

(2) تم الطعن في كون أبي يوسف هو مؤلف كتاب الخراج في Calder، ***Studies***، 60-105، ولكن قارن مع الدفاع اللاحق لتأكيد الهويَّة في Zaman، ***Religion and Politics***، 91-5، و Robinson، ***Empire and Elites***، 2، n.3. ونظراً لعدم وجود دعم واسع لحجَّة Calder، فإن الافتراض الأفضل أنَّ معظم المواد في كتاب الخراج هي لأبي يوسف حتَّى ولو صاغها طالبٌ لاحقٌ بشكلها الحالي.

الجمال والأبقار والأغنام. هي [أيضاً] فقط [أعلنت] للحفاظ على (قوت) الناس وهو اللبن، وحاجتهم إلى القوت أعظم من حاجتهم لحطب الوقود.[1]

من الملاحظ أنَّ أبا يوسف لا ينفي أنَّ للمدينة حرماً ولكنَّه يجادل بأنَّ الأسباب وراء إنشائه كانت مخاوف دنيويَّة على المصلحة الاقتصاديَّة لسكَّانها وليس بالضرورة لأنَّ المدينة تتمتَّع بأيٍّ درجةٍ كبيرةٍ من القداسة. تلميذٌ مشهورٌ آخر لأبي حنيفة، محمَّد بن الحسن الشيبانيّ (توفِّي تقريباً 187/802-3) لا يبدو أنَّه ناقش مسألة حرم المدينة على الإطلاق في أيٍّ من الأعمال المنسوبة إليه.[2] أبرز أعماله التي نتوقَّع أن نرى فيها مناقشة لهذا السؤال ولكن لا يوجد شيء هي كتاب *الأصل* (ويسمى أيضاً *كتاب المبسوط*)، كتاب *الحجَّة (الحجَّة على أهل المدينة)*، لا سيما مراجعته لكتاب مالك *الموطَّأ*. هناك احتمالٌ أن تكون المسألة قد نوقشت في كتاب الشيبانيّ *الأصل* ولكنَّها ليست في المخطوطة الباقية أو التي تمَّ تحريرها، يورد الفقيه الحنفيّ اللاحق محمَّد بن أحمد السرخسيّ (توفِّي تقريباً 483/1090-1) نقاشاً مختصراً لهذا السؤال في مؤلَّفه الضخم كتاب المبسوط، وهو خلاصةٌ وافيةٌ للفقه الحنفي بناءً على كتاب الشيبانيّ *الأصل*، ومن الممكن بالطبع أن مبسوط السرخسي حافظ على كثيرٍ من المواد التي نقلها الشيباني ولكنها فُقدت الآن.[3]

لكن بالنسبة لهذا القسم الخاصّ من عمل السرخسيّ قد يكون من غير

---

(1) أبو يوسف، *الخراج*، 59.

(2) بالنسبة لتلك الأعمال المنسوبة للشيبانيّ، راجع قائمة المراجع. مرّة أخرى طعن في نسبة العديد من الأعمال المنسوبة للشيبانيّ في Calder، ***Sudies***، خصوصاً 66-39؛ انظر أيضاً Melchert، ***Early history***، 24-311. لدفاعٍ حديثٍ عن نسبة عملين ـ كتاب الأثر وروايته لكتاب مالك الموطَّأ ـ للشيباني انظر Sadeghi، ***Logic of Law Making*** ، 99-177.

(3) السرخسيّ، ***المبسوط***، الجزء الرابع، 105.

المرجَّح أنَّ الشيباني هو المصدر الأساسيّ لأنَّه يتمحور حول تفنيد رأي محمَّد بن إدريس الشافعيّ، الذي أُعطي اسمه للمدرسة الشافعيَّة للفقه السنيّ. وبحسب ما ورد كان بين الشيبانيّ والشافعيّ (مناظرات)، لكنَّ معظم هذه الروايات تبدو غير قابلة للتصديق وتعكس بالتأكيد التطوُّرات المذهبيَّة اللاحقة، في مثالٍ مؤيّدٍ للشافعي، اعترف الشيباني أنَّ أستاذ الشافعيّ وصاحب المدرسة التي تحمل اسمه مالك بن أنس كان أكثر براعة وعلماً من أستاذه أبي حنيفة في علوم القرآن والسنة (العرف أو العادة، على الأرجح كما حدَّدها محمَّد) وأقوال الصحابة، ولكن ليس في الاستدلال المنطقيّ (القياس).[1] فوق ذلك، يُقال أنَّ الشافعيَّ قد ألَّف كتاباً يفنِّد فيه الشيباني، اسمه *كتاب الرد على محمَّد بن الحسن* ولكن لم ينسب أيُّ عمل في الرد على الشافعيّ إلى الشيبانيّ.[2] وممَّا يجدر ذكره أنَّه في مناظرةٍ مرويَّةٍ بينهما، وبَّخ الشافعي الشيباني لحطِّه من قدر المدينة مذكِّراً إيَّاه: «إنَّها حرم رسول الله (ص) وأمنه. الله سمَّاها طيِّبة، خُلق منها النبي (ص) وقبره فيها». في النهاية أقرَّ الشيبانيّ أنَّه لم يقصد أن يقول أيَّ شيءٍ سيِّئ عن المدينة ولكنَّه أراد انتقاد مالك بن أنس وهو لا يشكِّك في أنَّ المدينة بالتأكيد حرم.[3]

إنَّ حذف مناقشة المسألة في مراجعة الشيبانيّ لكتاب مالك بن أنس الموطَّأ غريبٌ بشكلٍ خاص. فمن المعروف أنَّه من بين العديد من المراجعات الباقية لهذا العمل إنَّ مراجعة الشيباني هي التي تختلف كثيراً عن غيرها.[4] تتضمَّن

(1) للمزيد من المناظرات، انظر ابن أبي حاتم، *آداب الشافعي*، 12-111، 159-67; Dickinson، ***Development***، 55-6.

(2) Melchert، ***'Meaning'***، 277.

(3) ابن أبي حاتم، *آداب الشافعي*، 5-154.

(4) Dutton، ***Origins***، 22-6; Calder، ***Studies***، 55-7.

المراجعات الأخرى التي نجت بالكامل أو بغالبيتها مرويَّاتٍ عن تحريم المدينة. بينما لا تحتوي نسخة الشيباني أيَّ رواية، ولا حتَّى تفنيداً لها، في الواقع من بين كلِّ الأحاديث المختلفة في المراجعات الأخرى التي تتناول المزايا المميّزة للمدينة (فضائل) فإنَّ مراجعة الشيباني تتضمَّن واحدةً فقط.[1]

إنَّ هذا قد يقول الكثير عن نقل الموطَّأ كما عن المناظرات حول حرم المدينة، لكن بالنظر إلى المعرفة الواسعة (بين الفقهاء) حول تساؤلات الحنفيَّة عن حرم المدينة فإنَّه من الغريب أنَّ تلميذاً شهيراً لأبي حنيفة كالشيبانيّ لم يستطع حتَّى الآن إثبات أنَّ له رأياً في هذه القضيَّة.

إذا وضعنا جانباً المناقشة المختصرة لأبي يوسف، فإنَّ أقدم دليلٍ على إنكار الحنفيَّة لحرم المدينة يأتي من عالمٍ كان معارضاً بشدَّة لأبي حنيفة وأتباعه. بالقرب من نهاية (*المصَّنف*) وهو كتابٌ في أوائل القرن الثالث/التاسع لابن أبي شيبة الفقيه التقليديّ (توفِّي 235/849) هناك تفنيدٌ طويلٌ نسبيَّاً للعديد من الآراء التي يزعم أنَّها تنتمي للعدو اللدود للفقهاء التقليديِّين الأوائل، المعروف بصاحب مدرسة الرأي أبو حنيفة.[2] أحد أقسام المصنَّف هو *كتاب الردِّ على أبي حنيفة*، مخصصٌ لقضية حرم المدينة.[3] قدّم ابن أبي شيبة لكلِّ سؤالٍ من الأسئلة التي تمَّت مناقشتها في كتاب الردِّ هذا سلسلةً من الأحاديث (ليست دائما نبويَّة) ويختتم بخلاصة، عادة في سطر موجز، هذا رأي أبي حنيفة في

---

(1) مالك، *الموطَّأ* (رواية الشيباني)، 289.

(2) لدراسة مختصرة عن نقل كتاب ابن أبي شيبة *المصنَّف*، انظر Lucas، *where are the legal hadith*، 285، 90-288. المراجعة الوحيدة الناجية نقلت بواسطة بقي بن مخلد (توفِّي 276-889) القرطبيُّ المولد وتلميذه عبد الله بن يونس القبريّ (توفِّي 2-330/941)؛ يقترح لوكاس Lucas أنَّ هذين القرطبيَّين أسَّسا المصنَّف على أنَّه نموذج ثابت لكتاب، ولكنَّه أيضاً نوه أنَّ كلَّ المواد في العمل قد نُقلت من ابن أبي شيبة.

(3) ابن أبي شيبة، *المصنَّف*، الجزء الثالث عشر، 5-123.

الموضوع. والغرض من الأحاديث هو تفنيد رأي أبي حنيفة، لا توجد مناقشة للمنهجيَّات المختلفة المتنافسة ومصادر استنباط الفقه وواضحٌ أنَّه من المتوقَّع أن تشرح الأحاديث نفسها.

السطر الوحيد الذي قدَّم به ابن أبي شيبه كتاب الرد هذا هو: «هذا ما يقوله أبو حنيفة مخالفاً فيه الروايات (الأثر) التي جاءت مباشرةً من رسول الله (ص)».[1] فيما يتعلَّق بحرم المدينة، يقدِّم ابن أبي شيبة تسعة أحاديث، كلُّها تظهر في مجموعات حديثيَّة أخرى من القرن الثالث/التاسع وتذكر صراحةً أنَّ المدينة حرم. ثم يختتم بالقول إنَّه ورد عن أبي حنيفة أنَّه قال «ليس عليها شيء».[2] وفيما إذا كان أبو حنيفة فعلاً يعتقد ذلك الرأي فلن نعرف هذا أبداً. النقطة المهمَّة هي أنَّه بحلول أوائل القرن الثالث/ التاسع على أبعد تقدير فإنَّ بعض أوَّلئك المرتبطين بأبي حنيفة كانوا يجادلون في وجود حرم المدينة.

بعد ابن أبي شيبة، المساهم المهمّ التالي في الجدل حول حرم المدينة هو المصريّ الحنفيّ أبو جعفر الطحاوي (توفِّي 321/933). على الأقل ثلاثة من أعمال الطحاوي تناقش المسألة ومناقشاته في كتابيه *شرح مشكل الآثار* و*شرح معاني الآثار* تستحقُّ أن تؤخذ بعين الاعتبار هنا.[3] من الصعب معرفة أيٍّ من العملين أُتمَّ أوَّلاً ـ إذ لم يكن قد عمل عليهما في نفس الوقت ـ ولكنَّنا يمكن أن نبدأ بظهور الجدل في فصلين من مشكل الآثار.[4] النقطة الأكثر أهمِّيَّةً هنا، هي أنَّ في كلا الفصلين لم ينكر الطحاوي صراحة أنَّ المدينة هي حرم، بل في الواقع

---

(1) ***Ibid.***، XIII، 80.

(2) ***Ibid.***، XIII، 125.

(3) حول هذين العملَين وعلاقة أحدهما بالآخر انظر Calder، ***Studies***، 33-228، -235 441. النقاش الثالث عند الطحاوي، *كتاب الفقهاء*، 8-57.

(4) الطحاويّ، *شرح مشكل الآثار*، الجزء الثامن، 81-176؛ الجزء الثاني عشر، 89-278.

فهو أشار مرَّتين على وجه التحديد إلى حرم المدينة ومرَّة واحدة إلى الحرمين، من الواضح أنَّه كان يقصد مكَّة والمدينة.[1] مع ذلك فقد تحدَّى أوَّلئك الذين ساووا حرم المدينة مع حرم مكَّة، وجادل بأنَّ أحكامها مختلفة (نحو أنَّ المدينة هي الأدنى في المرتبة).

ففي *شرح معاني الآثار* قدَّم الطحاوي أكثر بكثيرٍ من مجرَّد قضيَّة منهجيَّة وبشكلٍ مثيرٍ للاهتمام مع الكثير من الأدلَّة المختلفة ضدَّ حرم المدينة، في هذا العمل يقترب أكثر ممَّا فعل في *مشكل الآثار* من القول بأنَّ المدينة ينبغي ألَّا تُعتبر حرماً على الإطلاق.[2] يبدأ هذا الفصل الخاصُّ بطرائد المدينة (باب في صيد المدينة) بلائحةٍ من خمسةٍ وعشرين حديثاً كلُّها تشير إلى أنَّ المدينة هي حرمٌ بأحكام خاصَّة جدَّاً مقارنة مع مكَّة. أشار الطحاوي إلى أنَّ بعض العلماء يستخدمون هذه الأحاديث ليجادلوا بأنَّ المدينة تملك حرماً مشابهاً لمكَّة، لكنَّه يخصِّص مساحةً كبيرةً للجدل ضدَّ هذا الموقف. بعض الحجج هنا مألوفةٌ من مشكل الآثار، لكنَّ الجديد واللافت للنظر في معاني الآثار هو استحضاره لأحاديث أخرى والتي تبعاً لقول الطحاوي تناقض تلك التي تقول بأنَّ للمدينة حرم مع أحكامٍ خاصَّةٍ بنباتاته وحياته البريَّة.

أوَّلاً، أورد الطحاوي أحاديثاً ينهى فيها النبيُّ عن تدمير المنازل البرجيَّة التي كانت قبل الإسلام في المدينة (آطام، مفردها أُطُم) لأنَّها تعطي المدينة شكلاً جميلاً (زينة). وأشار إلى أنَّ القيود في زمن النبيِّ والتي كانت تحكم الحياة النباتيَّة والحيوانيَّة إنما كانت فقط لتبقيَ المدينة ممتعةً حتَّى يحبَّها المهاجرون المكِّيُّون، وليس لأنَّ المدينة بها حرمٌ مثل مكَّة.

---

(1) *Ibid.*، VIII، 181; XII، 288.

(2) الطحاويّ، *شرح معاني الآثار*، الجزء الرابع، 6-191.

ثانياً، قدّم الطحاويّ ثلاث مجموعاتٍ من الأحاديث يمكن اتِّخاذها لإظهار أنَّ النبي نفسه قد خالف أحد أحكام الحرم المفترضة في المدينة. في واحدةٍ منها يبدو أنَّ النبيَّ قد سمح لصبيٍّ في المدينة بالاحتفاظ بالنُغَّير، وهو طائرٌ صغير يشبه العصفور بمنقارٍ أحمر، وفي حديثٍ آخر، روت زوجة النبي عائشة أنَّ عائلته في المدينة احتفظوا بحيوانٍ برِّي (وحش). وفي الثالثة عاد سلمة بن الأكوع من رحلة صيدٍ غير موفَّقة في وادي قناة، عندها اقترح عليه النبيُّ أن يصطاد في وادي العقيق بدلاً من ذلك.

خاتمة هذه المناقشة مثيرةٌ للاهتمام لأنَّ الطحاويّ هنا يتحدَّى بشكلٍ صريحٍ وجود الحرم في المدينة، ويربط موقفه بوضوحٍ شديدٍ مع المذهب الحنفيِّ الناشئ:

«وأمَّا في البحث المنطقيِّ عن حكم ذلك (وأمَّا حكم ذلك من طريق النظر)، فقد رأينا أنَّ مكَّة حرم، وأنَّ صيدها ونباتها كذلك. ولا جدال فيما يخصُّ ذلك بين المسلمين. بالإضافة إلى أنَّنا رأينا أنَّ من أراد دخول مكَّة ليس له ذلك إلَّا إذا كان في *الإحرام*.[1] لا يحلُّ دخول *الحرم* لأيِّ شخص حلال [ليس في الإحرام] وإنَّ حرمة صيدها ونباتها هي *كحرمتها* هي نفسها. ثمَّ نظرنا إلى المدينة، الكلُّ أجمع على أنَّه لا بأس أن يدخلها الرجل حلالًا ، فلمّا لم تكن *محرَّمة* في نفسها، كان حكم صيدها ونباتها ليس *حراماً*. طرائد مكَّة فقط حرامٌ بسبب حرمتها نفسها وكون المدينة نفسها ليست حراماً فإنَّ طرائدها ونباتها ليسا حراماً، ثبت بذلك قول من قال إنَّ المدينة وصيدها ونباتها هو كمثل صيد ونبات أيِّ مكانٍ آخر عدا مكَّة. وهذا هو رأي أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمَّد [الشيبانيّ] رحمة الله عليهم أجمعين.»[2]

(1) النصُّ يحتوي كلمة حرام وليس إحرام، ولكنَّ المعنى المقصود نفسه.

(2) الطحاوي، *شرح معاني الآثار*، الجزء الرابع، 196.

معظم الحجج تشرح نفسها بنفسها، لكنَّ نقطتين على وجه الخصوص تستحقَّان التركيز عليهما.

الأوَّلى هي أنَّه على الرغم من أنَّ الطحاوي ركّز بشكلٍ أساسيٍّ على الأحكام المتعلِّقة بالحياة البريَّة والنباتات، يبدو أنَّه على الأقل في معاني الآثار ينكر حرم المدينة أصلاً، أقلّه، منذ زمن النبيّ. وهذا هو بالتأكيد الموقف الذي عزاه لأبي حنيفة كلٌّ من ابن أبي شيبة والماورديّ وبعض الحنفيَّة اللاحقين،[1] وهذه هي الطريقة التي سأفسِّر بها نتيجة حجته.

والثانية، أنَّه من الجدير بالملاحظة أمران هما، أنَّ الطحاويّ استخدم الأحاديث ليواجه حجَّة خصومه، ولكن أيضاً كان عليه أن يكون مبدعاً بعض الشيء في إيجاد الأحاديث التي تدعم حجَّته.

لم يستطع أن يورد أيَّ رواياتٍ تفيد بأنَّ النبي أو أيَّ سلطة تشريعيَّة أخرى مبكرة أنكرت صراحةً أنَّ المدينة بها حرم.

ظنَّ ابن أبي شيبة أنَّ استخدام الروايات يكفي لدحض موقف المذهب الحنفيّ الناشئ بخصوص حرم المدينة، و يبدو أنَّ الطحاويّ استجاب لهذا التحدي. رغم استحضاره هيبة أبي حنيفة وأبي يوسف والشيبانيّ، فإنَّ الطحاويّ كان على الأغلب مسؤولاً عن مسار الجدل هذا ولم يستعره من فقهاء سابقين.

لا يبدو أنَّ هناك أحداً من أتباع المذهب الحنفيّ السابقين في إسنادات الأحاديث المضادَّة التي استشهد بها، وفي الواقع قد يكون هذا أقدم عملٍ يستخدم هذه الروايات في نقاشٍ حول حرم المدينة.[2] أيضاً حقيقة أنَّه استخدم

---

(1) العينيّ على سبيل المثال، هو من قال إنَّ أبا حنيفة وأبا يوسف والشيباني (بالإضافة إلى آخرين سوف نصادفهم لاحقاً في هذا الفصل) كانوا يعتقدون بأنَّ المدينة لا تملك حرماً مثل حرم مكَّة؛ انظر كتابه *عمدة القاري*، الجزء العاشر، 327.

(2) لاستخدامٍ أبكر لحديث النغير، انظر على سبيل المثال، Juynboll، ***Encyclopedia***، 487.

حججاً مختلفة في كتابه مشكل الآثار عنها في معاني الآثار يشير إلى أنَّه كان يختبر وكان سعيداً بإسقاط تلك الحجج التي لم تكن مقنعةً للغاية حتَّى بالنسبة له.

حتَّى ولو كان الطحاويّ في أوائل القرن الرابع/العاشر هو من ابتدع نهج الجدل هذا، يمكن تتبُّع السؤال السابق للحنفيَّة عن وجود حرمٍ في المدينة لما قبل الطحاويّ، على الأقلّ إلى زمن ابن أبي شيبة وربَّما أبكر من ذلك إلى وقت مسيرة أبي يوسف في أواخر القرن الثاني/الثامن.

يبدو في الظاهر أنَّ الإنكار المبكر لم يكن مبنيَّاً على الأحاديث، حيث أنَّ العلماء المبكرين المرتبطين بأبي حنيفة وآخرين من علماء العراق الذين كان يُنظر إليهم على أنَّهم أصحاب مدرسة الرأي (أي المجموعة التي يُفترض أنَّها أسَّست آراءً شرعيَّةً بناء على المنطق الشخصي بدلاً من القراءة الحرفيَّة للأحاديث) قد استفادوا قليلاً من الأحاديث لدعم مواقفهم الفقهيَّة _ وإن لم يكن بنفس القدر وبنفس الطريقة مثلما يفعل خصومهم _ وذلك يبدو واضحاً الآن.[1]

وعلى أيِّ حال، كما لاحظنا سابقاً، يبدو أنَّه لا يوجد دليلٌ على أنَّ علماء الحنفيَّة قبل الطحاوي استخدموا الأحاديث لمواجهة الموقف المؤيِّد لمكانة المدينة. خلال القرن الثالث/التاسع وتحت ضغط التحدِّي من قبل الفقهاء التقليديِّين من أمثال ابن أبي شيبة، بدأ الحنفيُّون في ترسيخ موقفهم حول حرم المدينة بقوَّة أكبر باستخدام الأحاديث وهذا ما انعكس في كتاب الطحاويّ معاني الآثار. وكون الطحاوي هو نفسه مسؤولاً عن هذا التحول، مدعوماً بتعمُّقه في ما يسمَّى المنهجيَّة التقليديَّة في المذهب الحنفي[2]، أصبح موقف

(1) Schacht ، *Origins*، 27-34; Melchert، *'Traditionist-jurisprudents'*، 389-93.

(2) Melchert، *Formation*، 48-53، 116-23; نفس الكاتب، *Traditionist-jurisprudents*، 397-8; Calder ، *Studies*، 66، 227-33، 235-41. للمزيد عن هذا الاتِّجاه التقليديّ traditionalisation بشكل عام، انظر أيضاً Sadeghi، Logic of law

الطحاوي وحججه في معاني الآثار معياراً حنفيّاً للردّ على الرأي القائل بأنَّ للمدينة حرماً مثل حرم مكَّة،[1] رغم أنَّ بعض علماء الحنفيَّة استخدموا منهجاً فكريّاً آخر في الجدل، يقوم على تقويض روايات حرم المدينة بالسؤال عن مدى انتشارها أساساً.[2]

على الرغم من ضعف أدلَّة الأحكام الفقهيَّة للعلماء الآخرين والتي لم يدَّعِها أحد من أتباع المذاهب الكلاسيكيَّة، يبدو أنَّ الحنفيِّين لم يكونوا وحدهم في التساؤل عن حرم المدينة وأحكامه. فقد أرجع بدر الدين العيني موقفاً مماثلاً إلى فقيهَي القرن الثاني/الثامن سفيان الثوريّ (توفِّي 778/161) وعبد الله بن المبارك (توفِّي 797/181).[3] لسوء الحظ لا نعرف الكثير عن عقيدة سفيان الثوري وابن المبارك لنناقشها هنا ولا توجد أحاديث ذات صلة حول هذا الموضوع في مسند ابن المبارك الموجود لدينا الآن.[4] يظهر سفيان الثوري في موقعٍ مهمٍّ في إسنادات عدَّة (كجزء من الصلة) لمجموعةٍ من الأحاديث التي

Making، 40-128.

(1) انظر على سبيل المثال، السرخسيّ، *المبسوط*، الجزء الرابع، 105؛ العيني، *عملة القاري*، الجزء العاشر، 9-326، 338. هو أيضاً معروفٌ لعدَّة من علماء المذاهب الأخرى الذين كتبوا تفنيداً لموقف الحنفيَّة، على سبيل المثال، ابن حجر، *فتح الباري*، الجزء الرابع، 4-103.

(2) على سبيل المثال، القدوري، *الموسوعة الفقهيَّة*، الجزء الرابع، 5-2022 (الفقرة 542)؛ الماوردي، *الحاوي الكبير*، الجزء الرابع، 7-326؛ ابن قدامة، *المغني*، الجزء الخامس، 1-190. القدوري (في 2123) أيضاً يستخدم *القرآن* 2:5 (وعندما لا تكونون في الإحرام، يمكنكم الصيد) (المترجم: الآية كما وردت في القرآن وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا)، ليس عليه شيء لأنَّ الإحرام غير مطلوب لدخول المدينة ولذلك فإنَّ صيد طرائدها غير مخالفٍ للشريعة

(3) لنظرة على سفيان الثوري، انظر Judd، *('al-Awzā'ī)*. قيل إنَّ ابن المبارك درس الفقه مع كلٍّ من سفيان الثوري ومالك بن أنس: *EI²* تحت عنوان، 'Ibn al-Mubārak (J Robson).

(4) ابن المبارك، *مسند*.

أُعلن فيها أنَّ المدينة حرم.[1]

لم يترك معظم علماء القرنين الثاني والثالث/التاسع والعاشر آراء حول هذه المسألة، على الأقل آراء واضحة. وقد أُرينا سابقاً كمثال أنَّ أبا عبيد القاسم بن سلاّم قدّم نصَّ دستور المدينة (والذي يتضمَّن إعلان النبيّ عن حرم المدينة) في كتابه الأموال واشترك في جدالٍ حول حدود الحرم في كتابه غريب *الحديث*، لكنَّه في مكانٍ آخر يصرُّ بشدَّةٍ على فرادة حرم مكَّة مقارنةً بجميع الأراضي والمدن.[2]

عند السنّة، وعندما بدأت مواقف المذاهب بالتبلور كان الحنفيّون ضدَّ حرم المدينة بينما كان الحنبليّون والشافعيّون والمالكيّون مؤيِّدين له، لكن قبل هذا وبين هؤلاء الذين يمكن أن نطلق عليهم «أوائل السنّة»، ينبغي القول أنَّه وبشكلٍ ما كان بعض الفقهاء التقليديِّين وفقهاء المدينة يؤيِّدون حرم المدينة، وبعض فقهاء العراق الأقل تقليديَّاً كانوا ضده.

هناك أيضاً أدلَّة على آراء الشيعة حول هذه المسألة، فمن أعمال الإماميَّة والإسماعيليَّة يبدو أنَّ أتباع هاتين الفرقتين يلتقون مع الحنفيَّة في منتصف الطريق: فهم يقولون إنَّ نبات المدينة مقدَّس (حرام)، ولكن ليس بالضرورة أن تكون حيواناتها كذلك.[3] تختلف نقاشات الشيعة حول حرم المدينة عن نظرائهم السنَّة (وأوائل السنَّة) من نواحٍ عديدة، بحلول الوقت الذي ظهرت

---

(1) هذه هي المجموعة التي أشير إليها في الفصل الثاني، حاشية 71؛ انظر أيضاً Juynboll، ***Encyclopedia***، 14-113.

(2) أبو عبيد، ***الأموال***، 73-69

(3) الإماميَّة: الكليني، ***الكافي***، الجزء الرابع، 5-563، ابن بابويه، ***من لا يحضره***، الجزء الثاني، 7-336; أيضاً انظر إلى مجموعة المرويَّات المفيدة عند الحرّ العاملي، ***وسائل الشيعة***، الجزء العاشر، 6-283. الإسماعيليَّة: القاضي النعمان، دعائم الإسلام، الجزء الأوَّل، 296.

فيه النقاشات الباقية كانوا في الغالب ملتزمين تماماً بفكرة أنَّ المدينة تملك حرماً، وإن لم يلتزموا بحرمة حياتها البريَّة. مع ذلك فمن المثير للاهتمام أنَّ إنكار قدسيَّة الحياة البريَّة في المدينة كان قليل الانتشار نسبيّاً في مرويَّات الشيعة، وفي الواقع هنالك عددٌ قليلٌ من المرويَّات تقترح أنَّ بعضاً من الشيعة الأوائل ربَّما اتخذوا مواقف مناهضة لمكانة المدينة أكثر حزماً.

فبحسب روايةٍ نقلها ابن بابويه الصدوق (توفِّي 381/991-2)، فإنَّ جعفر الصادق (أبا عبد الله كما ورد في الرواية) الإمام السادس عند الشيعة، سُئل من قبل يونس بن يعقوب: «هل ما هو ممنوع علينا في حرم الله العظيم، ممنوع علينا في حرم رسول الله؟ فأجاب جعفر الصادق، لا.[1]» هذا التوافق الجزئيُّ بين مواقف الحنفيَّة والإماميَّة والإسماعيليَّة جديرٌ بالملاحظة ويستدعي اقتراحاً بأنَّ فقه هذه المدارس الثلاث قد تطوَّر عن مدرسة الكوفة الناشئة.[2]

إنَّ اتِّباع حجَّة ميلشيرت Melchert المقنعة بأنَّ صلة العديد من علماء الحنفيَّة الأوائل ببغداد كانت أكبر من صلتهم بالكوفة، وربَّما بأصل عراقيٍّ أوسع (بدلاً من أصل كوفيٍّ وحيد) لموقفهم في مناهضة حرم المدينة هو أمرٌ ينبغي توخِّيه.[3]

إنَّ تشابه الفقه الحنفي بشكلٍ وثيقٍ مع الفقه الإماميّ في قضايا معيَّنة، في حين خلافه العامّ مع المدارس السنيَّة الأخرى، تمَّ توضيحه من قبل Crone و Cook (بكلِّ تأكيد، القسامة *qasāma*، 'oath of compurgation')

(1) ابن باباويه، من لا يحضره، الجزء الثاني، 337.

(2) Crone ، ***Roman، Provincial and Islamic Law***، 20-1; Cook، ***'Early Islamic dietary law'***،esp. 230،259.

(3) Melchert ،**'How Hanafism'**.

وإن لم تكن كلّها بأيِّ حال، dietary regulations).[1]

في بعض الأحيان كان موقف أتباع المذاهب السنيَّة الكلاسيكيَّة الثلاثة الأخرى يقترب من موقف الحنفيَّة حيال حرم المدينة وأحكامها، ولا سيما عند مناقشة عقوبة انتهاك أحكام المدينة. الكثير، وإن لم يكن بأيِّ حالٍ الجميع، من فقهاء المالكيَّة والشافعيَّة والحنبليَّة تمسَّكوا بفكرة أنَّه وعلى الرغم من أنَّ المدينة كانت حرماً بأحكامٍ تخصُّ حيواناتها ونباتها إلَّا أنَّه لم يكن من الواضح ما إذا كان هناك عقوبات محدَّدة لمن يخالف الأحكام، مع العلم أنَّه توجد مجموعة مهمَّة من الأحاديث غالباً يظهر فيها الصحابيّ سعد بن أبي وقَّاص مؤكِّداً على وجود مثل هذه العقوبات.[2] تمَّ تلخيص الموقف بإيجاز وإن كان مفرطاً في التبسيط من قبل المؤرِّخ المحلِّيّ للمدينة ابن النجَّار (توفِّي 643/1245) والذي كان شافعيَّاً:

انقسم العلماء حول صيد حرم المدينة ونباتها، فكلٌّ من مالك والشافعيّ وأحمد قالوا إنَّه (مُحرَّم)، لكنَّ أبا حنيفة قال إنَّه ليس محرَّماً. وتباينت الرواية عن أحمد، هل صيدها ونباتها فيه عقوبة (واختلفت الرواية عن أحمد، هل يضمن صيدها وشجرها بالجزاء)، وروي عنه أنَّه لا يتطلَّب عقوبة ــ وهذا الذي قاله مالك ــ وروي عنه أيضاً أنَّه يتطلَّب. وللشافعيِّ رأيان (قولان) مثلما اختلف الرواة [عن أحمد].[3] وإذا قلنا إنَّه يتطلَّب العقوبة، فإنَّ العقوبة هي غنيمة

---

(1) Crone، *'Jāhilī and Jewish law'*، 162-3; Cook، *'Early Islamic dietary law'*، esp. 259.

(2) كمثال، الماورديّ، *الحاوي الكبير*، الجزء الرابع، 8-327؛ ابن عبد البر، *الاستذكار*، الجزء السادس والعشرون، 43-39؛ ابن قدامة، *المغنّي*، الجزء الخامس، 4-192؛ السمهودي، *وفاء الوفا*، الجزء الأوَّل، 34-217.

(3) مصادر أخرى ذكرت أن أحد الرأيين ــ أنَّ العقوبة هي الضمان ــ كان في مذهب الشافعيّ (القديم) في بغداد وأنَّ الرأي الآخر الأحدث كان للشافعيّ بعد ذهابه إلى مصر (الجديد)؛

القاتل، وأيٌّ من أخذ منه صيده يحق له أن يحتفظ به (وإذا قلنا بضمانه، فجزاؤه سلب القاتل، بتملّك الذي يسلبه).[1]

اقترح بعض العلماء خلال بحثهم في هذا السؤال أنَّ حرم المدينة ليس مقدَّساً كمكَّة في هذا الصدد، بالرغم من أنَّهم كانوا حازمين بشأن أنَّها كانت حرماً. مع ذلك بذل الكثيرون الجهد ليؤكِّدوا أنَّه بالرغم من عدم وجود عقوبة لانتهاك أحكام حرم المدينة، فإنَّ هذا لا يجعلها حرماً بدرجة أقلّ، جادل السمهوديّ ومحمَّد بن عبد المنعم الحميريّ (توفِّي 5-1494/900) بأنَّ عدم وجود عقوبة في حرم المدينة جعلها أكثر تقديراً.[2]

في النهاية كان هناك عالمٌ واحدٌ لم يكن حنفيّاً، اقترب كثيراً في مناقشته للعقوبات من الموقف الحنفيِّ الأوسع حول حرم المدينة، ففي تعليقه على سنن أبي داود، إنَّ أبا سليمان الخطابيّ (توفِّي 988/388) _ والذي لم يؤيِّد الشافعيّ في بعض الأحيان _ قال: «وأمَّا [النبيّ]، فقد جعل المدينة حرماً، ولم يكن هذا سوى تبجيلاً لقدسيَّتها من غير أن يحرم صيدها ونباتها.[3]» على أيِّ حال، فإن الخطابي كان حاسماً في أنَّ النبيَّ فعلاً قد أعلن المدينة حرماً.

تداعيات الإنكار

سنعود لاحقاً في هذا الكتاب (الفصل 6) إلى تحليل الأسباب التي جعلت

على سبيل المثال، انظر السمهودي، *وفاء الوفا*، الجزء الأوَّل، 2-221. للنظر في الفروقات بين مذهب الشافعيّ القديم والجديد، انظر Melchert، ***Meaning***، 277.

(1) ابن النجار، الدرَّة الثمينة، 91.

(2) السمهوديّ، *وفاء الوفا*، الجزء الأوَّل، 9-168، الحميري، *الروض المعطّر*، 401.

(3) الخطابيّ، معالم السنّة، الجزء الثاني، 233: وأمَّا تحريم المدينة فإنَّما هو في تعظيم حرماتها دون تحريم صيدها وشجرها. حول انحياز الخطابيّ إلى الشافعيّ، انظر Melchert، Life and works، 4-33.

مجموعة من العلماء تعارض صراحةً وجود حرمٍ في المدينة بينما كان آخرون راغبين قبول ذلك بل وحتّى متحمّسين للترويج له.

يبقى علينا هنا مواجهة قضيَّة منهجيَّة أخيرة. تركّزت المناقشة في هذا الفصل بشكلٍ شبه حصريّ على آراء وحجج لفقهاء وأتباعهم والحجج المضادَّة لهم. السؤال الذي يجب أن يُطرح على الأقل هو عن مدى صلة هذه المناقشات بالمجتمعات الأوسع التي عاش فيها هؤلاء العلماء.

غالباً ما تجادل مؤرِّخو الفقه الإسلاميّ المعاصرون عن مدى ارتباط مناقشات الفقهاء بالتطوُّر الأوسع في المجتمع.[1] للوهلة الأولى، يبدو أنَّ أيَّ تأثير أوسع للمناقشات حول حرم المدينة كان محدوداً للغاية. فلربَّما قام الكثير من علماء الحنفيَّة في كتاباتهم الفقهيَّة (والكتابات المرتبطة) بالإعراب عن اهتمامٍ جدِّيٍ بشأن افتراض وجود حرمٍ في المدينة، لكن لا يبدو أنَّ جميع الكتَّاب الذين يُفترض على نطاقٍ واسعٍ أنَّهم حنفيون (أو ما قبل الحنفيَّة)، قد شاركوا هذا الرأي بالكامل.[2]

سنذكر ثلاثة أمثلةٍ فقط، في منتصف أواخر القرن الرابع/العاشر لم يكن لدى الرحَّالة والجغرافيّ الحنفي «المقدسيّ» أيَّ مشكلةٍ في إعلان أنَّ «ما بين حرَّتي المدينة هو حرم كما هو حرم مكَّة».[3] كاتبٌ آخر ربَّما له انتماءاتٌ حنفيَّة هو عمرو بن بحرٍ الجاحظ (توفِّي 255/868-9) يشتكي من الحجَّاج بن يوسف الذي غزا حرم المدينة خلال الفتنة الثانية في أواخر القرن الأوَّل/السابع.[4]

---

(1) انظر كمثال، التفاصيل الحديثة للنقاش في Sadeghi، Logic of law Making، 141-62.

(2) الاختلاف ضمن المذهب ليس شيئاً غير عادي؛ انظر Kaya، Continuity and change.

(3) المقدسيّ، *أحسن التقاسيم*، 82.

(4) الجاحظ، *رسالة النابتة*، 16; وهو يعترف بالحرم صراحة في كتابه *كتاب الحيوان*، الجزء الثالث،142. حول حنفيَّة الجاحظ انظر Stewart، Muhammad b. Jarīr، 348.

وعالمٌ حنفيٌّ بارز في القرن السادس/الثاني عشر، بخارى والذي كان راضيا تماماً بمخاطبته بلقب إمام الحرمين.(1) بحلول هذا الوقت، أصبح يُستخدم مصطلح الحرم أحياناً للإشارة إلى المسجد النبويّ على وجه التحديد وكذلك إلى الحرم الأوسع حول المدينة، ولأن الحنفية لم يجادلوا في وجود الأوّل، فمن الممكن بالطبع أن تكون كلمة الحرمين في اللقب إشارة إلى هذا.

كما هو متوقّع، هناك أيضاً الكثير من الأمثلة على انتهاك أحكام حرم مكّة، فقد اندلع القتال داخل حدود الحرم في عدّة مناسبات خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة ويبدو أنّ العديد قتلوا.

ذكرت عدّة مصادر أنه بعد معركة الحَرَّة في 63/683، سمح القائد السوري مسلم بن عقبة لجيشه بنهب المدينة وخلال ذلك قُتل الكثيرون.(2)

بعد معركة القديد في 130/747، استولى الثائر الخارجيّ أبو حمزة على المدينة وعندما وصلت الأنباء بعد ذلك بقليل أنَّ جيشاً أمويّاً قد هزم أتباعه في وادي القرى على بعد أقلّ بقليلٍ من مائتي ميلٍ شمال غرب *المدينة في موقعٍ* قريب من *القرح*، قام أهل المدينة بذبح أتباع أبي حمزة الذين تركهم وراءه.(3)

بعد استيلاء العباسيِّين على السلطة قام داود بن علي بقتل العديد من العائلة الأمويّة في مكّة والمدينة، ادّعى المسعودي (توفّي 345/956) أنَّ داود بن عليّ قتل نحو ثمانين أمويّاً انتقاماً لمقتل أخيه عبد الله الذي قتل في المذبحة الشهيرة

(1) النرشخي، تاريخ بخارى، 4.

(2) البلاذريّ، *أنساب الأشراف*، 1/4، 8-327؛ ياقوت، *تاريخ*، الجزء الثاني، 298؛ الطبري، *تاريخ*، الجزء الثاني، 418؛ السمهودي، *وفاء الوفا*، الجزء الأوّل، 248.

(3) الطبري، *تاريخ*، الجزء الثاني، 2014؛ قارن مع خليفة، *تاريخ*، 4-393؛ ياقوت، تاريخ، الجزء الثاني، 406 (الأخير أقلُّ وضوحاً فيما إذا كان القتال حصل داخل المدينة).

على نهر أبي فطرس.[1]

كان هناك قتالٌ داخل المدينة خلال ثورة العلويِّين الشهيرة في 145/762 التي قادها محمَّد بن عبد الله بن الحسن الملقب بالنفس الزكيَّة،[2] على الرغم من أنَّ الخليفة العباسيّ أبا جعفر المنصور كما ورد أمر قائده عيسى بن موسى والذي أرسله للتعامل مع المتمرِّدين، أن يأخذ في الاعتبار قدسيَّة الحرم عند قيادة قوَّاته.[3] بعد ذلك تقريباً بقرن في 231/845 قام أهل المدينة بذبح مساجين من بني سُلَيم وبني هلال والذين سجنهم بغا الكبير في دار يزيد بن معاوية.[4]

نفذت إعدامات علنيَّة في حرم المدينة، على الأقل خلال العهد الأمويّ عندما رفض سعيدٌ بن المسيّب (توفِّي 94/713) مبايعة الوليد وسليمان كوليَّي عهد للخليفة عبد الملك في 85/704-5، أمر والي المدينة، هشام بن إسماعيل بضربه وإرساله إلى ذباب وهو ممرٌّ جبليّ (ثُنَّية) في المدينة حيث يُقتلون ويُصلبون.[5]

يقع ذباب شمال المسجد النبويّ ويبدو أنَّه يقع ضمن العديد من حدود الحرم المذكورة.[6] وروى عمر بن شبة (توفيِّ 262/876) أيضاً أنَّه يُزعم

(1) خليفة، تاريخ، 410؛ ياقوت، *تاريخ*، الجزء الثاني، 422؛ الطبري، *تاريخ*، الجزء الثالث، 73؛ المسعودي، *تنبيه*، 329; Robinson، Violence، 9-237.

(2) حول هذه الثورة، انظر خصوصاً البلاذري، *أنساب الأشراف*، 2، 26-507؛ ياقوت، *تاريخ*، Nagel 232-99; *Früher Bericht*، Elad، *Rebellion*; Haider، *Origins of the shī'a*، Berneimer 201-4; *Alids*، 4-6.

(3) البلاذري، *أنساب الأشراف*، 2، 13-512.

(4) الطبري، *تاريخ*، الجزء الثالث، 41-1339.

(5) المرجع السابق ذاته، الجزء الثاني، 1169.

(6) السمهودي، *وفا الوفا*، الجزء الثالث، 4-200؛ الجزء الرابع، 1-280. هناك رواية عن أحد

أنَّ عائشة وبَّخت مروان بن الحكم والي معاوية على المدينة لاستخدامه ذباب كمكانٍ للصَّلب، المثير في هذه الرواية أن شكوى عائشة ليست أنَّ ذباب داخل الحرم بل لأنَّ النبيَّ صلَّى هناك.[1]

وهذه ليست سوى أمثلةً قليلةً من العديد غيرها عن انتهاك حرم المدينة. من الصعب للغاية معرفة ما إذا كان الحكام والمسؤولون في هذه الأمثلة يتجاهلون أحكام الحرم أو ببساطة لا يعلمون بوجودها. لأنَّ الأحكام المرتبطة بالعديد من الفضاءات المقدَّسة غالباً ما تساعد في تسهيل أداء أنظمةٍ اجتماعيَّةٍ معيَّنة، من المتوقَّع تماماً أن تسعى المجموعات غير السعيدة تماماً بهذه الأنظمة لتقويضها عندما تشعر أنَّها قد تفلت من العقاب.

وبعد كلِّ هذا، وبأي حال، فإنَّ الأحرام كانت سمة مهمَّة للغاية في المشهد العربيِّ قبل الإسلام، ازدادت أهمِّيتها مع الفتوحات الإسلاميَّة والخلافات حول حرم المدينة التي حلّلناها هنا توضح ذلك، رأينا على سبيل المثال القول إنَّ الشافعيّ وبَّخ الشيباني لاستخفافه بقدر المدينة لأنَّها كانت حرم النبيّ، وعبّر السمهوديّ عن رأيه في أهمِّية حرم المدينة باستفاضة:

«نعرف أنَّ ما يجب فهمه من تحريمها هو تشريف المدينة العظيمة وتبجيلها لحلول أشرف المخلوقين بها (صلوات الله وسلامه عليه) وانتشار أنواره وبركاته بأرضها، فكما جعل الله تعالى لبيته (الكعبة في مكَّة) حرماً تعظيماً له جعل لحبيبه وأكرم الخلق له حرماً أحاط بمكان وجوده [المدينة]، أحكامه واجبة وبركاته سخيَّة ويوجد فيه من البركة والأنوار المنتشرة والسلام الدائم

أئمَّة الشيعة تظهر أن ذباب هو حدود الحرم بحدٍّ ذاته: الكلينيّ، *الكافي*، الجزء الرابع، 564. لمزيد من المناقشات عن هذا الاسم انظر Lecker، ***Mulāhaza***، 73-268.

(1) ابن شبة، *تاريخ*، الجزء الأوَّل، 45: صلَّى فيه رسول الله (ص) واتخذته مصلباً.

ما لا يوجد في غيره».[1]

من المؤكَّد أنَّ الشخصيات ذات السلطة السياسيَّة عبر التاريخ الإسلاميّ أدركت أهمِّية الحرم بدورها، هذا واضح حتَّى قبل أن يتبنَّى بعض الحكَّام الأيوبيِّين لقب خادم الحرمين. سوف يُقال الكثير عن هذا في الفصول التالية، لكن هنا يمكن ملاحظة أنَّ عبد الله بن الزبير، المكِّي المُطالِب بالخلافة خلال الفتنة الثانية، كان يُعرف باسم العائذ بالحرم، أي المحتمي بالحرم.[2]

وفقاً لروايةٍ يُستدل بها أحياناً في مناقشات حرم المدينة، ألقى مروان بن الحكم الذي كان والي معاوية على المدينة خطبةً ذكر فيها حرمة مكَّة ولم يذكر حرم المدينة ولهذا وبَّخه الصحابي رافع بن خديج بشدة.[3]

على مدى قرون تركَّزت النقاشات حول حرم المدينة في الغالب (وإن لم يكن حصريّاً) على القضايا المصطلحيَّة المحتملة لحدوده وحرمة الحياة البريَّة والنباتات داخله (والمنطقة المحيطة به). مع ذلك، فإنَّ هذه النقاشات توفِّر نظرة مهمَّة في الجدل الأبكر الذي دار حول موقع المدينة في التسلسل الهرميّ المقدَّس للعالم الإسلامي وما إذا كانت بالفعل مقدَّسة أم لا.

كشف تحليل المناقشات حول حرم المدينة أنَّه في حين رأى كثيرٌ من العلماء أنَّ نشوء حرم المدينة يتناهى إلى لحظةٍ تاريخيَّةٍ واحدة خلال حياة محمَّد فإنَّ العمليَّة كانت في الواقع متدرِّجة وتضمَّنت مستوى أكبر بكثير من المفاوضات

(1) السمهوديّ، *وفاء الوفا*، الجزء الأوَّل، 214.

(2) Hawting، *'Hajj'*، 35.

(3) ابن أبي خيثمة، *التاريخ الكبير*، الجزء الأوَّل، 353؛ الطحاوي، *شرح معاني الآثار*، الجزء الرابع، 192؛ البيهقي، *السنن الكبرى*، الجزء الخامس، 324؛ النوويّ، *صحيح مسلم*، الجزء الرابع، 896 (كتاب الحج، رقم 457)؛ المرجاني، *بهجة النفوس*، الجزء الأوَّل، 247؛ المراغي، *تحقيق النصرة*، 14-19.

بين مختلف الأطراف المعنيَّة بهذه العمليَّة. لعلَّ أكثر ما يلفت النظر، هو أنَّ الجدل الدائر حول حرمة نبات المدينة وحيواناتها نبع في الأصل من الجدل المبكر حول ما إذا كان للمدينة حرم في الأصل. هؤلاء الذين أنكروا وجود حرم المدينة كانوا يلقون بشكوكهم على ما إذا كانت المدينة ككلٍّ هي حقّاً موقعٌ مقدَّس أم لا. في المقابل، إنَّ وجود علماء عبر العالم الإسلاميِّ جادلوا الذين أنكروا أنَّ النبيَّ قد أعلن بالفعل أنَّ المدينة هي حرم وأنَّ أحكام هذا الحرم يجب أن تُطاع يدلُّ على أنَّ موقع المدينة كمركزٍ مقدَّس كان مهمّاً جدّاً بالنسبة لهم.

سوف نواجه أسباب هذا الانقسام في الفصل السادس، ولكن لاحظ أنَّ هذه الجدالات بالتأكيد تشير إلى أنَّ مكانة المدينة بين أقدس المدن في بداية الإسلام ـ ثاني الحرمين، هي وحرم مكَّة ـ لم تكن ببساطةٍ الحقيقة المقبولة بين جميع المسلمين منذ البداية، بل كانت نتاجاً لسلسة من العمليَّات المتدرِّجة.

تمَّ ذلك على خلفيَّة تطوُّراتٍ ديناميكيَّة في اتجاهين، تطوُّر مشهد المدينة وأحكام حدودها، والتطوُّر الفقهيُّ والسياسيُّ عبر الخلافة الإسلاميَّة المبكرة، وبناءً على هذه الخلفيَّة سوف ننتقل الآن.

الفصل الرابع

بناء الطبوغرافيا المقدَّسة

ركَّزت الفصول السابقة بشكلٍ كبيرٍ على نشأة ومكانة حرم المدينة. لقد رأينا أنَّ الحرم كان الشكل الأسمى للفضاء المقدَّس في شبه الجزيرة العربيَّة قبل الإسلام، على هذا النحو تمَّ إقراره في القرآن وفي فعل محمَّد عندما قرَّر إنشاء شكلٍ من أشكال الموقع المقدَّس في المدينة في وقت ما بعد هجرته. على كلٍّ لم يكن إعلان محمَّد عن الحرم في دستور المدينة كافياً لضمان استمراريَّة هذه الممارسة للفضاء المقدَّس بعد وفاته من دون معارضة، واعتبر بعض علماء المسلمين في القرون الثلاثة الأولى للإسلام ـ وخاصَّة أوَّلئك الذين لعبوا دوراً مهمّاً في إنشاء المذهب الحنفيِّ المؤثِّر في الفقه السنِّيّ ـ وجوده وضرورته موضع تساؤل.

تكمن أهمِّية هذا الآن كونه يخبرنا الكثير عن هذه الإجرائيَّة محلّ النزاع والتي من خلالها اعتبر المسلمون من مختلف الهويَّات المذهبية المدينة فضاءً مقدَّساً. في الواقع لم ننتهِ بعد من مسألة حرم المدينة وسوف نعود لها في الفصل السادس. مع ذلك يجب علينا وضع الحرم جانباً لبعض الوقت حتَّى لا نغفل جوانب أخرى من قدسيَّة المدينة. كان الحرم مهمّاً، لكنَّه لم يكن بأيِّ حال الممارسة

الوحيدة التي تمَّ التعبير من خلالها عن قدسيَّة المدينة، أو الجدل حولها.

من الأهمِّية بمكان إدراك أنَّ المظهر المقدَّس للمدينة لم يكن خالياً:[1]

فحيث كان الحرم، لم يكن فقط مكاناً مغطًّى بأشجار النخيل والسنط بين الجبال والحمَّات البركانية، لكنَّه أيضاً كان يحتوي بلدةً متواضعةً وحفنةً من المستوطنات الأصغر الأخرى. بنى الناس أشياء داخل هذا الحرم تماماً كما فعلوا في مكَّة، وممَّا يستحقُّ الاعتبار هو كيف أثّر ظهور المدينة كفضاءٍ مقدَّس متنازع حوله، على تطور طبوغرافيَّتها الحضريَّة وكيف تمَّ إعطاء هذه الطبوغرافيا قيمةً بواسطة أولئك الذين شيَّدوها، سواء ماديَّاً عن طريق بناء هياكل محدَّدة، أو مجازيَّاً بالكتابة عنها.

سوف يوضح هذا الفصل كيف امتلأ مشهد المدينة بالمواقع المقدَّسة من قبل العلماء الذين كتبوا أعمالاً عنها ومن قبل الخلفاء والولاة الذين بنوها، هي عملية استكملت القبول المتزايد بمكانتها كحرم إلى جانب مكَّة ولكن بشكلٍ مختلفٍ قليلاً. سوف يبدأ هذا الفصل في بحث كيفيَّة تحوُّل فضاء المدينة المقدَّس إلى مدينة مقدَّسة. ومثل هذا البحث سوف يكمل أيضاً المناقشات السابقة بطريقتين:

(1) المصطلحان القريبان landscape (المشهد، المعالم) وtopography (طبوغرافيا، تضاريس)، وكلاهما يظهر بشكل بارز في المناقشة التالية، كانا دائما إشكاليَّة كبيرة بين الجغرافيِّين وعلماء الإنسانيَّات، لمناقشتين تمهيديَّتين مفيدتين، انظر Hirshch، ***Landscapes***، و Ingold، ***Temporality of the landscapes***. لقد استخدمت كلا المصطلحين بطريقة فضفاضة إلى حدٍّ ما وغالباً كمرادفات، لذلك يجدر بنا التأكيد على أنَّني أستخدمها هنا للإشارة إلى مكان ما (بالطبع هنا أقصد المدينة) والذي هو فضاء طبيعيّ مستقل من جهة ومن جهة أخرى هو مكان سكنه الناس وزاروه وبالتالي قد تفاعلوا معه وأُشبعوا بما يعنيه. يجب الاعتراف أيضاً بالفضل لمناقشات Pierre Nora، ***lieux des mémoire***؛ انظر أيضاً كتابه ***Between memory and*** history.

أوَّلاً، إنَّ المعالم المقدَّسة في المدينة لم تركِّز حصريّاً على قبر محمَّد مع العلم أنَّ هذه المعالم وإلى حدٍّ كبير قد شُيِّدت حول مواقع مرتبطة ببعثته، بطريقة أو بأخرى.

ثانياً، سوف يتَّضح لنا أنَّه على الرغم من أنَّ العديد من مكونات الطبوغرافيا المقدَّسة الكلاسيكيَّة قد أخذت مكانها بحلول أواخر القرن الثاني / أوائل القرن التاسع، فقد استغرق الأمر بعض الوقت لتستكمل مكانتها، ينبغي تصوُّر أنَّ هذا التدرُّج حصل بشكلٍ رئيسٍ في العهدين المروانيّ والعباسيّ المبكر وليس في الراشديّ أو السفيانيّ.

معالم المدينة في التاريخ المحلِّي

إن المصادر الرئيسة لدراسة الطبوغرافيا التاريخيَّة للمدينة هي كتب تاريخ المدينة التي كُتبت خلال أواخر القرن الثاني والثالث/التاسع.

باستثناء مخطوطة عمر بن شبة (توفِّي 262/876) المسمَّاة *تاريخ المدينة المنَّورة* فإنَّ كتب التاريخ المحليَّة هذه لم تعد موجودة وما بقي منها هو ما تضمَّنته أعمال العصرَين الأيوبيّ والمملوكيّ اللاحقة.

وأهمُّ هذه الأعمال إلى حدٍّ بعيد هو كتاب السمهوديّ (911/1506)، *وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى*.

أهمُّ ثلاثة من هذه الأعمال التاريخيَّة المبكرة _ لابن زبالة (توفِّي بعد 199/814)، ابن شبة، وأخيراً العلوي أبو الحسين يحيى بن الحسن العقيقيّ (توفِّي 277/890) _ وتمَّت مناقشة طريقة نقلها والحفاظ عليها سابقاً ولا حاجة للتطرُّق لهذا الأمر مرَّة أخرى هنا.

أحد أسباب أهمِّية هؤلاء المؤرِّخين بالطبع أنَّ أعمالهم أضاءت جوانب عديدة من تاريخ تطوُّر المدينة من قبل هجرة محمَّد وحتَّى وقتهم. بهذا الكمِّ

من المعلومات سوف يكونون المصدر الرئيس للتحليل في القسم التالي من هذا الفصل.

والآن سوف ننتقل إلى جانبٍ آخر حيث يمكننا الاستفادة من عملهم.

في دراسةٍ حديثة أوضحت الكاتبة زيدي أنتريم Zayde Antrim أنَّه خلال القرن الثالث/التاسع إلى الخامس/الحادي عشر، قام مؤلِّفو أعمالٍ من أطيافٍ مختلفةٍ يعملون ضمن تسميةٍ هي (خطاب المكان discourse of place) باستخدام التمثيلات الأدبيَّة للطبوغرافيا الحضريَّة ليقدِّموا حججهم حول الولاء والانتماء الدينيّ السياسيّ.[1] علاوة على ذلك فهي تقدِّم وجهة نظرها بطريقة مقنعة بأنَّ هؤلاء المؤلِّفين الذين كتبوا عن المدن لم يستخدموا في تمثيلاتهم الأدبيَّة الطبوغرافيا الموجودة فحسب بل قاموا أيضاً بإنشاء طبوغرافيا حضريَّة جديدة من خلال وصفها، وقد لا يتطابق وصفهم إلَّا إلى حدٍّ معيَّنٍ مع الطبوغرافيا المادِّيَّة الموجودة فعلاً في زمنهم.[2]

لا ينبغي لنا افتراض أنَّ ابن زبالة وابن شبة، ويحيى العقيقي وغيرهم ممَّن كتبوا عن طبوغرافيا المدينة كان يختلفون عن ذلك، وبالتالي فبالإضافة إلى إعطائنا ثروة هائلة من المعلومات حول العديد من جوانب تاريخ المدينة فإنَّ أعمالهم أيضاً يمكن أن تُستخدم في البحث عن نوع المعالم التي كانوا يتمنَّون تصويرها.

هذا بدوره يكشف بشكلٍ كبيرٍ عن الأسباب الكامنة وراء قدسيَّة المدينة

---

(1) Antrim، *Routes and Realms*.

(2) المرجع السابق ذاته، خصوصا 83-61. أظهر كتابان حديثان أيضاً بنجاح أهمِّية دلالات الوصف المكاني وتصوُّر المنطقة لتاريخ سوريا الإسلاميَّة المبكرة: Borrut، ***mémoire et pouvoir***؛ Khalek، ***Damascus after the Muslim Conquest***، وللأندلس، انظر الآن Clarke، Muslim Conquest، خصوصا 83-69.

المتزايدة باستمرار في أعين المسلمين الذين يعيشون في جميع أقاليم الخلافة.

إنَّ أوّل هؤلاء المؤرِّخين المحليِّين الثلاثة في الترتيب الزمنيّ هو ابن زبالة، لذلك فإنَّ كتابه *أخبار المدينة* هو أفضل مكان نبدأ به.[1]

تُظهر الاقتباسات المتبقيَّة من هذا العمل أنَّ ابن زبالة كان مهتمّاً بالعديد من المواقع المبعثرة في منطقة المدينة بين الجبال والحرَّات البركانيَّة. إنَّ أكبر مادَّةٍ منفردةٍ استشهد بها مؤرخو المدينة اللاحقون كمصدر كانت المراحل المختلفة في تاريخ بناء المسجد النبويّ والعديد من السمات المتفرِّدة داخل البناء والتي تضُم ليس فقط إحاطة القبر (الحجرة الشريفة)، لكن أيضاً أشياء مثل ما يُدعى مكان وقوف جبريل (مقام جبريل)، منبر محمَّد، مصادر الشرب (السقايات، مفردها سقاية) الموجودة في الساحة، المساحة الممهَّدة العريضة خارج المسجد (بلاط) وغيرها الكثير. كان أيضاً مهتمّاً بالتحصينات (آطام أو أُطُوم، مفردها أُطْم)، الأماكن السكنيَّة (دور مفردها دار) والأحياء (منازل، مفردها منزل) حيث نزلت جماعات مختلفة من عصور ما قبل الإسلام من الأوس والخزرج (لاحقاً أنصار النبيّ) والمكِّيُّون الذين هاجروا مع وبعد هجرة محمَّد، سوق المدينة، المقبرة الإسلاميَّة الشهيرة (بقيع الغرقد) إلى الجنوب الشرقيّ من المسجد النبويّ وفيها قبور شخصياتٍ هامَّة، مصادر المياه بما فيها الآبار (آبار مفردها بئر)، الينابيع والأقنية (عيون، مفردها عين)، الوديان، أراضي ممنوحة للنبيّ وللخلفاء، أماكن حيث يُعرف أو يُظنُّ أنَّ النبيّ قد صلَّى فيها وكثيرٌ غيرها.

إذن، يبدو أنَّ اهتمام ابن زبالة كان تحديد مكان أكبر عددٍ ممكنٍ من المواقع ووصف تاريخها بقدر ما يمكن ربطه بالأحداث الكبرى التي سلَّطت الضوء

---

(1) للمزيد عن كتاب ابن زبالة *أخبار المدينة*، انظر كتابيّ **Writing the history** و **Prophet's city**.

على دور المدينة في تاريخ خلاص المجتمع المسلم. علاوة على ذلك، كانت هذه المواقع مبعثرةً في جميع أنحاء الواحة: الشمال والجنوب والشرق والغرب.

تركّز غالبيّة الاقتباسات الباقية من كتابه أخبار المدينة على تلك الأماكن داخل طبوغرافيا المدينة، التي يمكن أن تكون مرتبطةً بالبعثة النبويّة لمحمّد وبدرجةٍ أقلّ بكثير بالأنشطة اللاحقة لأصحابه وخلفائه.

سنعود لاحقاً في هذا الفصل إلى السؤال عن مدى دقّة المعالم التي وصفها ابن زبالة والذين أتوا من بعده، وهل يمكن أن ينطبق وصفهم على الطبوغرافيا المادّيّة للمدينة في أواخر القرن الثاني الثالث/التاسع، لكن يجدر بنا التأكيد هنا على أنّه من المستبعد أن يكون ابن زبالة ومعاصروه قد زاروا كلّ موقع وصفوه وله وجود ماديّ. بناءً عليه، إنّ هناك شكوكاً كبيرة بملاءمة معالم الطبوغرافيا التاريخيّة للمدينة بتلك التي كانت موجودة فعلاً في أواخر القرن الثاني/ أوائل القرن التاسع في المدينة. وكمثالٍ، في حديث ابن زبالة عن العمود (الاسطوانة) إلى الجنوب من المسجد النبويّ والتي وتعرف باسم المطهار، وهي تحدّد البقعة التي من المفترض أنّ مؤذّن النبيّ بلالاً دعا للصلاة منها، فقد قال أنّه ما زال يمكن رؤيته من مقرّ (منزل) عبيد الله بن عبد الله بن عمر بن الخطاب.[1] كان ابن زبالة يصف معلماً مثاليّاً، حيث كانت تجلّيات وجود محمّد أكثر ظهوراً ممّا هي عليه في الحقيقة، لكنّه ومع ذلك كان مهتمّاً بتسليط الضوء على المكان الذي يمكن ربطه بالمدينة في زمنه.

ممّا يستحق ذكره هنا أنّ هناك معلماً طبوغرافيّاً يستحقّ الذكر ولم يستشهد المؤرّخون المحليّون للمدينة فيما بعد بابن زبالة كمصدرٍ له: قبور شهداء معركة أحد، التي وقعت بين أتباع محمّد والمكّيّين في 3/625، لاسيما أنّ عمّ النبي حمزة

(1) السمهوديّ، *وفاء الوفا*، الجزء الثاني، 283.

بن عبد المطلب قد توفِّي هناك. هذا الإغفال جديرٌ بالملاحظة، لأنَّنا نعلم من مصادر أخرى أنَّ هذه القبور شكَّلت موقعاً مهمَّاً داخل المشهد المقدَّس للمدينة أيَّام ابن زبالة.

للأسف إنَّ كتاب ابن زبالة *أخبار المدينة* مفقود، لكنَّ قسماً كبيراً من كتاب *تاريخ المدينة* لعمر بن شبة _ على ما يبدو تلميذ ابن زبالة _ ما زال موجوداً. إنَّ ما نجى يُقسم إلى ثلاثة أجزاء، كلُّها قد تفتقد أقساماً من بدايتها ونهايتها.

الجزء الأوَّل من المخطوطة الباقية يفتقد بدايته حتماً _ فهي تبدأ في نهاية ما كان من الواضح أنَّه مناقشة مستفيضة عن المسجد النبوي _ والقسم الأخير منه مفقودٌ أيضاً.[1] يحتوي كلُّ جزءٍ على عددٍ من الثغرات أيضاً مع العلم أنهَّا تتركَّز في الجزء الثالث. يهتمُّ الجزء الأوَّل بآثار وطبوغرافيا المدينة وفترة إقامة محمَّد فيها.[2]

العديد ممَّا اهتمَّ به ابن شبة هو نفسه اهتمامات ابن زبالة، هذا قد لا يكون مفاجئاً لأنَّه من المُعتقد أنَّ الأخير كان أحد معلِّمي الأوَّل.[3] مع ذلك فإنَّه نادراً ما كان يذكر ابن زبالة في *تاريخ المدينة المنورة*، حيث كان المدينيّ أبو غسَّان محمَّد بن يحيى الكنانيّ (توفِّي في العقد السابق لعام 825-6/201) هو المصدر

(1) كون تاريخ ابن شبة يحوي في الأصل قسماً أكبر عن المسجد النبويّ فإن ذلك ما توحي به الحالات عندما قام السمهوديّ بالاستشهاد به أو بمصدره الرئيس أبي غسَّان محمَّد بن يحيى (توفِّي قبل 825-6/210) حول موضوعٍ متَّصل بذلك النسق عبر وسيط آخر، انظر كمثال السمهوديّ، ***وفاء الوفا***، الجزء الثاني، 302، 2-321، حيث كان الوسيط هو الأقشهريّ، ***الروضة الفردوسيَّة***، الجزء الأوَّل، 4-172.

(2) ابن شبة، ***تاريخ***، الجزء الأوَّل، 344-7.

(3) انظر كمثال ابن أبي خيثمة، ***الجرح والتعديل***، الجزء السابع، 227؛ ابن حجر، ***تهذيب***، الجزء التاسع، 115؛ المزي، ***تهذيب***، الجزء الخامس والعشرون، 64.

الأكثر وروداً لمعلومات ابن شبة.[1]

تفتقد المخطوطة الموجودة كما ذكرنا معظم القسم الخاصّ بالمسجد النبويّ، يبدو أنَّ ابن شبة أيضاً لم يهتمّ ببعض الأمور التي كانت مهمَّة لابن زبالة. أكثر ما نلاحظه، أنَّ *تاريخ المدينة المنوَّرة* يُظهر اهتماماً بتاريخ المدينة قبل الإسلام أقلّ بكثير من الاستشهادات من *أخبار المدينة* لابن زبالة. مع ذلك، كان لابن شبة ومصدره الرئيس أبي غسَّان السبق في مواضيع أخرى لم تُنسب مناقشتها إلى ابن زبالة، أوضح مثالٍ على ذلك هو تركيز عمل ابن شبة على قبور شهداء معركة أحد.[2]

يبدي الجزآن التاليان من العمل اهتماماً أقلّ بالطبوغرافيا المحليَّة واهتماماً أكبر بخلافة عمر بن الخطاب (حكم 13-23/634-44) _ قسمٌ ملحوظٌ عن خلافة أبي بكر غائبٌ بشكلٍ لافت _ وعثمان بن عفَّان (حكم 23-35/644-56)، خاصَّةً بعض الأحداث التي أدَّت إلى مقتل الأخير في ذي الحجة 35/ حزيران 656. لا ينصبُّ التركيز دائماً في هذه الأجزاء على أحداث المدينة حصريَّاً، فهناك على سبيل المثال سردٌ لرحلة عمر الشهيرة إلى سوريا.[3]

من المحتمل أن لا يكون هذان الجزآن في البداية من ضمن كتاب ابن شبة عن المدينة، لكنَّهما مستوحيان من واحدٍ أو أكثر من الأعمال الأخرى المنسوبة إليه والتي سوف تجد عناوينها في المصادر المختصَّة بفهرسة كتب ومؤلِّفي

---

(1) للمزيد عن أبي غسَّان انظر كمثال ابن أبي خيثمة، ***الجرح والتعديل***، الجزء الثامن، 123؛ المزي، ***تهذيب***، الجزء السادس والعشرون، 9-636؛ الذهبي، ***تاريخ الإسلام***، الجزء الرابع عشر، 379؛ ابن حجر، ***تهذيب***، الجزء التاسع، 18-517. للمزيد عن نقل ابن شبة عن ابن زبالة، انظر كتابي ***Writing the history***، 5-24.

(2) ابن شبة، ***تاريخ***، الجزء الأوَّل، 82، 6-83.

(3) المرجع السابق ذاته، الجزء الثاني، 35-23.

القرون الوسطى.[1]

عودة إلى الجزء الأوَّل حيث الجزء الطبوغرافي من العمل والذي يهمُّنا أكثر الأمر، يتَّضح لنا أنَّه على الرغم من أنَّ ابن شبة قد اتَّخذ خياراتٍ مختلفةً لابن زبالة حول الموضوعات التي يجب بحثها وما هي الموادُّ التي يجب تضمينها (على الرغم من وجود درجة كبيرة من التداخل نسبياً)، كان أيضاً مهتمّاً بشكلٍ أساسيٍّ بتصوير المدينة كمعلمٍ مليء بالمواقع المرتبطة بالنبيِّ وأصحابه. ممَّا يلفت النظر أنَّ هذه الصورة تظهر بوضوحٍ في معظم الجزء الخاصِّ بالمسجد النبوي، وأيُّ موادٍّ متعلِّقة بقبر النبيّ داخله مفقودة.

يبدو أيضاً أنَّ المؤرِّخ الحسيني المحلِّي للمدينة، يحيى العقيقي، كان على درايةٍ وثيقةٍ بكتاب ابن زبالة *أخبار المدينة*، بل ربَّما أنَّه تلقَّاها مباشرةً من الراوي الأساميّ لها العالم الشهير الزبيري الزبير بن بكار (توفِّي 256/870).[2] وتنسب المصادر الفهرسيَّة عدَّة أعمال ليحيى، من ضمنها *أخبار المدينة* وكتاب *المسجد* وبوجود المسجد في العنوان فعادةً يُفهم أنَّه يقصد المسجد النبويّ.[3]

يمكن أن نكون على قدرٍ مقبولٍ من الثقة بأنَّ هذين العنوانَين يشيران إلى

---

(1) ابن النديم، ***الفهرست***، الجزء الأوَّل/2، 7-344؛ ياقوت، ***إرشاد***، الجزء الرابع، 9-48؛ الصفدي، ***الوافي بالوفيات***، الجزء الثاني والعشرون، 9-488. قد يكون كتاب ***مقتل عثمان***، مرشَّحاً محتملاً.

(2) يذكر السمهوديّ بانتظام أنّ يحيى استخدم ابن زبالة كمصدر (لأمثلة هامَّة انظر، وفاء الوفا، الجزء الثاني، 65)، واستخدم يحيى عن ابن زبالة على الأقل أربعة إسنادات في ***كتاب المناسك*** (في 365، 367، 369، 379) عن طريق الزبير بن بكار.

(3) للسابق، انظر على سبيل المثال، السخاوي، ***الإعلان***، 274 [= Rosenthal، History، 475]؛ السمهوديّ، وفاء الوفا، الجزء الأوَّل، 424؛ الجزء الثاني، 65، 159؛ الجزء الثالث، 141؛ الجزء الخامس، 27، 61، 107. للأخير انظر النجاشي، ***رجال***، الجزء الثاني، 412؛ الطوسي، ***فهرست***، 212.

نفس العمل المفقود الآن، هذا يخبرنا قليلاً عن المشهد المقدس الذي أراد يحيى أن يبنيه عن المدينة. فمن جهة، وعلى حدِّ علمي لم ينسب أيُّ مصدرٍ من مصادر العصور الوسطى هذين العنوانين إلى يحيى. ومن جهة أخرى فإنَّ المصادر الثلاثة الموجودة التي اقتبست رواياتٍ كثيرة من يحيى استخدمته بشكلٍ متكرِّرٍ كمصدرٍ للمسجد النبويّ أكثر من أيِّ موضوعٍ آخر: اثنان وثلاثون من ثلاثة وثلاثين استشهاداً في *كتاب المناسك* (كُتب بين القرنين الثالث والرابع/ التاسع والعاشر)، أربعة وعشرون من ستَّة وثلاثين عند أبي بكر المراغيّ (توفِّي 816/1414) في كتابه *تحقيق النصرة بتلخيص معالم دار الهجرة*، وما يزيد قليلاً عن ثلاثة أرباع من مجمل ما يقارب مائتين وثمانين استشهاداً في كتاب السمهوديّ *وفاء الوفا*. العديد من الاستشهادات الأخرى من يحيى في هذه الأعمال تتعلَّق أيضاً بمواضيع ربَّما كانت من عملٍ مخصَّص للمسجد النبويّ، من بينها روايات عن مميِّزات المدينة (فضائل)، هجرة النبيّ ووفاته، الأحكام المتعلِّقة بالحجِّ إلى القبر النبويّ (الزيارة) والمساجد الأخرى التي يُعتقد أنَّ النبيَّ صلَّى فيها.

لذلك يبدو أنَّه من المرجَّح أنَّ العملين المنسوبَين ليحيى *أخبار المدينة* و*كتاب المسجد* هما نفس العمل وقد تم نقله عبر مرويَّاتٍ مختلفة. وكون السمهوديّ علم على الأقلّ باثنتين وربَّما ثلاثٍ من هذه المرويَّات، فهذا من شأنه أن يدعم هذه النظريَّة.[1] هذا بدوره يشير إلى أنَّ الطبوغرافيا التي أنشأها

(1) المرويَّتان المؤكَّدتان هما لابن يحيى المدعو أبا القاسم طاهر وحفيده أبي محمَّد الحسن/ الحسين بن محمَّد بن يحيى، والمعروف بابن أخي طاهر؛ انظر السمهودي، ***وفاء الوفا***، الجزء الأوَّل 155، 424؛ الجزء الثاني، 239، 256، 314؛ الجزء الثالث، 215، الجزء الخامس، 29. يبدو أنَّ مرويَّة طاهر هي الأكثر شهرة عند علماء القرون الوسطى. احتمالية المروية الثالثة من السمهودي تأتي من التداخل الغامض بين مروية طاهر مع مروية أخرى (رواية أخرى)، والتي ليس من الضرورة ولكن يمكن أن تكون مرويَّة ابن أخي طاهر، انظر السمهوديّ، ***وفاء***

يحيى للمدينة كانت مختلفةً نوعاً ما عن طبوغرافيا زملائه السابقين، ابن زبالة وابن شبة. حيث أنَّهما لم يتجاهلا بالتأكيد مسجد النبيّ وقبره، بنفس الوقت لم يستبعدا الأشياء الأخرى بالتركيز فقط على هذين الأمرين.

وإذا كان يحيى العقيقي قد ركّز بشكلٍ خاصٍّ على هذين المعلمَين فإنَّ هذا يُعتبر انحرافاً جذريّاً عن نموذج ابن زبالة أكثر ممَّا نراه في القسم الطبوغرافي من كتاب ابن شبة *تاريخ المدينة المنَّورة*.

بحلول أواخر القرن الثاني/ أوائل التاسع، وعندما كان ابن زبالة يخطُّ كتابه *أخبار المدينة* وأبو غسَّان ـ المصدر الرئيس لابن شبة ـ إمَّا كان يكتب عملاً مفقوداً الآن، أو ينقل الكثير من الموادِّ ذات الصلة في دروسه، كان العلماء قد انتهوا من بناء طبوغرافيا مقدَّسة كاملة للمدينة.[1]

ففي ذلك الوقت كان من المستحيل تقريباً على المسلم أن يذهب إلى أيِّ جزءٍ من الواحة دون أن يكون قريباً من بقعة حيث وضع ابن زبالة و/أو

الوفا، الجزء الأوَّل، 447.

(1) لا يوجد أساس ثابت يوحي بأنَّ أبا غسَّان كتب و/أو علم نموذجاً ثابتاً نسبيّاً لتاريخ المدينة مثلما فعل ابن زبالة، ولكن هناك بعض الأدلَّة الداعمة الظرفيَّة. فهو ينحدر من عائلة من العلماء الكتبة (الأقشهري، *الروضة الفردوسيَّة*، الجزء الأوَّل، 172: في بيت كتاب وعلم)، ويقترح تيلمان ناجل Tilman Nagel أنَّ المادة التي نقلها الطبريّ نقلاً عن ابن شبة عن ثورة محمَّد بن عبد الله النفس الزكيَّة في المدينة عام 145/762 ربَّما كانت مادَّة مكتوبة. انظر كتابه ***Früher Bericht***، 8-236. هو مصدر للعديد من الوثائق (انظر ابن شبة، *تاريخ*، الجزء الأوَّل، 96، 41-139؛ الطبري، *تاريخ*، الجزء الثالث، 15-207)، وقد صرَّح ابن شبة مرَّتين على الأقلّ (تاريخ، الجزء الأوَّل، 72، 80) أنَّه وجد شيئاً مكتوباً منسوباً لأبي غسَّان والذي لم يسمع أنَّه علمه شخصياً. *كتاب* أبي غسَّان، أوراق مكتوبة [كتاب ؟] منسوب لأبي غسَّان، ذكر هذا عند ابن شبة، *تاريخ*، الجزء الأوَّل، 365. وإذا جمعنا كلَّ هذه المعلومات، فهذا يوحي أنَّه كان لدى أبي غسَّان على الأقلّ كتاب ملاحظات شخصيَّة يحوي روايات ونسخاً من وثائق متعلِّقة بتاريخ المدينة.

آخرون جانباً من جوانب سيرة النبيّ محمَّد.

قد يكون المؤرِّخون المحليُّون اللاحقون ـ وإلى حدٍّ أقلّ بكثير، الجغرافيُّون والرحَّالة ـ أضافوا جوانب أكثر دقَّة لهذه المعالم وبدرجاتٍ متفاوتة، دون التخلُّص من النموذج الأساسي. قد يكون هذا متوقعّاً فقط لأنَّ ابن شبة كان بالتأكيد تلميذاً لأبي غسَّان ويبدو أنَّه كان من تلاميذ ابن زبالة أيضاً ودرس يحيى العقيقي مع أهمِّ تلميذٍ لابن زبالة أي الزبير بن بكار.

قد يكون مسجد النبيّ وقبره ـ المعلم الأكثر شعبيَّة في المدينة، على الأقلّ بعد العمل المروانيّ على الموقع (ستتمُّ مناقشته لاحقاً) ـ مركز هذه المعالم المقدَّسة في تصوُّر ابن زبالة، لكنَّهما لم يكونا مهيمنين إلى درجة استبعاد كلِّ شيء آخر. بحلول نهاية القرن الثالث/التاسع فقط مع عمل يحيى العقيقي يبدو أنَّ الحجم الاعتباريَّ للمسجد النبويِّ قد نما بشكلٍ كبيرٍ على حساب المعالم الأخرى في المدينة.[1]

المعالم المقدَّسة في طبوغرافيا المدينة الماديَّة

إلى أيِّ حدٍّ انعكس المشهد الأدبيّ بواسطة المعلم الماديّ؟ هل كان يمكن لزائرٍ أو مقيمٍ في المدينة وكان بفضل ابن زبالة والآخرين يعلم أنَّ المنطقة مليئةٌ بالمواقع المرتبطة بذكرى النبيّ، أن يرى على أرض الواقع مظاهر ملموسة لتلك الذكرى، سواء من خلال الآثار الأصليَّة الباقية التي تعود بتاريخها إلى فترة بعثة النبي أو من خلال المساجد التي أقيمت في وقتٍ لاحقٍ أو غيرها من الهياكل

(1) كتب عدد قليل من العلماء بعد أن أخذ يحيى يميل باتِّجاه التركيز الشديد على المسجد النبوي وحتَّى بشكل أكثر حصريَّة على القبر النبويّ، كمثال، كتاب مفقود هو ***كتاب صفة قبر النبيّ*** المنسوب لأبي بكر الآجري (توفِّي 970/360) عند ابن حجر، ***فتح الباري***، الجزء الثالث، 328-9؛ حاجي خليفة، ***كشف الظنون***، الجزء الثاني، 1433; schöller، ***Living and the Dead***، 193-4.

التذكاريّة؟

وإذا كان هناك مثل هذه المعالم التذكاريّة، فمن الذي بناها؟ هناك صعوباتٌ شديدة في الإجابة على هذه الأسئلة وأهم هذه الصعوبات هو النقص شبه التامّ لأيِّ دليل ماديّ على تاريخ المنطقة ولأسبابٍ تمّت مناقشتها مسبقاً.

لا يمكننا تنحية هذا الأمر جانباً بسهولةٍ الآن، إنَّه لمن المؤسف بشدَّة أنّنا لن نستطيع معرفة الكثير عن التطوُّر العمرانيّ للمدينة حيث نعرف الكثير عن المدن الإسلاميَّة المبكرة الأخرى مثل الفسطاط (تُدعى القاهرة القديمة) في مصر وسامرَّاء في العراق.

توجد بعض الرسوم التخطيطيَّة لبعض المواقع المقدَّسة في المدينة _ أقدمها وهو مخطَّط للمسجد النبويّ يعود إلى القرن الثالث/التاسع أو الرابع/العاشر _ ولكن بقدر ما هي مثيرةٌ للاهتمام لكنَّها لوحدها بالكاد توفِّر أدلَّة كافيةً للتحليل.[1] إنَّ النصوص الأدبيَّة وخاصةً التواريخ المحليَّة التي نوقشت

---

(1) يظهر ما هو على الأرجح أقدم رسمٍ معروفٍ للمسجد النبويّ في الجزء العلويّ من لفيفة ورقيَّة مجزَّأة محفوظة في القاهرة، دار الكتب، تحت رقم 4383/513. يحوي النص المصاحب بضعة أسطر تمدح المدينة وتشجِّع على الحجِّ إلى القبر النبويّ، وربَّما تكون استمارة تهدف لتسجيل الحجّ الشخصي إلى هذا الموقع. لم يتمّ نشر هذه اللفيفة بالكامل ولكن هناك صور ووصف مختصر يمكن أن تجدهما في: مغاوري وصالح، *البرديَّات العربيَّة*، تحت رقم ;Flood 513، *Faith*، *religion* ، 50-249، المثال 99. وبعيداً عن هذه اللفيفة فإنَّ أقدم رسوماتٍ للمدينة من المحتمل أن تكون بين استمارات الحجّ التي عُثر عليها في المسجد الأمويّ في دمشق في 1893. تعود أقدم استمارة لعام 470/1084 والأخيرة إلى 710/1310؛ بدأت إضافة الرسوم التوضيحيَّة للمواقع المقدَّسة في مكَّة والمدينة والقدس في عام 589/1193 على الأقل. للمزيد عن هذه الاستمارات، انظر Aksoy and Milstein، *Collection* ; Sourdel and Sourdel-Thomine، *Certificates*. اقترح Bloom أنَّ أحد البناءين المرسومين على صفحة غلاف المخطوطة الشهيرة للقرآن التي وُجدت في المسجد الكبير في صنعاء، قد يكون المسجد النبويّ، ولكنه أقرَّ بعدم وجود دليلٍ واضحٍ على

سابقاً هي عمليّاً مصادرنا الرئيسة الوحيدة، كما رأينا هي لا تقدِّم رؤية محايدة ومطابقة للتاريخ الطبوغرافيّ للمدينة. مع ذلك يمكن الإجابة على مثل هذه الأسئلة المحوريَّة جزئيّاً، وفي الجزء المتبقّي من هذا الفصل سوف أستخدم وبشكلٍ أساسيٍّ موادَّ مستقاةً من التواريخ المحليَّة للمدينة، أيضاً من روايات الجغرافيِّين والرحَّالة وآخرين وذلك لتوفيرِ الإجابة على ما أمكن.[1]

يتعلَّق أفضل أدلَّتنا بالمشاريع والأنشطة التي قام بها الخلفاء في المدينة وولاتهم ومن ارتبط بهم، لذلك سيكون التركيز في هذا الفصل منصبّاً عليهم في المقام الأوَّل ومرتَّباً تبعاً لذلك. يجب التأكيد على أنَّ هذا لا يُقصد به أن يكون مسحاً شاملاً للمواقع المعروفة في المدينة خلال القرون الإسلاميَّة المبكرة، بل تركيزٌ على مجموعةٍ مختارةٍ من المعالم لتسليط الضوء على الاتِّجاهات الرئيسة في تطوُّر المعالم المقدَّسة الماديَّة في المدينة.

أ- الأمويُّون

في العهد المروانيّ ـ أو على وجه الدقَّة في عهد الوليد بن عبد الملك (حكم 86-96/705-15) ـ حصلنا على دليلٍ واضحٍ لأوَّل مرَّةٍ أن الخليفة الحاكم الذي لم يكن مقرُّه في المدينة يتَّخذ خطواتٍ كبيرة لرعاية المواقع في المدينة وما حولها.

ذلك، انظر كتابه، ***Minaret***، 3-52.

(1) يمكن العثور على روايات مهمَّة عن المدينة منسوبة إلى الجغرافيِّين والرحَّالة حتَّى نهاية القرن الخامس/الحادي عشر عند ابن خرداذبة، *المسالك*، 128؛ الجاحظ، *البلدان*، 485-8؛ ابن رستة، *الأعلاق النفيسة*، 359-420؛ الاصطخري، *المسالك*، 18؛ ابن حوقل، *صورة الأرض*، الجزء الأوَّل، 30-1؛ المقدسي، *أحسن التقاسيم*، 80-2؛ ابن عبد ربّه، *العقد الفريد*، الجزء السابع، 288-90؛ البكري، *المسالك*، الجزء الأوَّل 407-19 (وبشكل متفرّق 686-750)؛ ناصر خسرو، *سفرنامة*، 76-7.

يرتبط اسما الخليفة الأسبق معاوية بن أبي سفيان (حكم 41-60/661-680) وواليه على المدينة والذي بقي في منصبه كذلك لفترة طويلة مروان بن الحكم، بتحسين جوانب البنية التحتيَّة للمدينة، لكنَّ هناك القليل من الدلائل على برنامجٍ سفيانيٍّ يهدف إلى تثبيت حضورٍ ماديٍّ لمعالم المدينة المقدَّسة على أرض الواقع.

في الواقع وبشكلٍ عامّ تبدو معظم أعمال معاوية في المدينة بعيدةً عن الطبوغرافيا المقدَّسة الخاصة بها.

لقد كان سيِّئ السمعة في المصادر فعلى سبيل المثال، محاولته الاستيلاء على أكبر قدرٍ ممكنٍ من الأراضي في المدينة والحجاز، يبدو أنَّ العديد من أعماله الأخرى المتعلِّقة بالبنية التحتيَّة كانت متَّسقةً مع هذا الهدف.[1] غالباً ما يُقال أنَّه أمر بإنشاء الينابيع والقنوات (عيون، مفردها عين) للمساعدة في الوصول إلى المياه من أجل الزراعة كما يُفترض.[2] لا يبدو أنَّ هذا الاهتمام بشقِّ قنوات الريِّ كان عملاً خيريَّاً. لقد امتلك معاوية العديد من العقارات حول المدينة وفي وقتٍ لاحق اعترف الفقه الإسلاميُّ ببناء البئر أو حفر النبع كإحدى الطرق للمطالبة بملكيَّة الأراضي المشاع والبور.[3] وقد يكون هذا سبباً رئيساً وراء فعل معاوية في المدينة.

وبحسب ابن زبالة وأبي غسَّان، فإنَّ معاوية أمر مروان بن الحكم بإقامة ما يدعى بلاط (مشتقَّة من الكلمة اليونانيَّة *platea*)، وهو الذي فُهم لاحقاً

---

(1) See esp. Kister، '*Battle of the Harra*'.

(2) ابن شبة، *تاريخ*، الجزء الأوَّل، 86؛ السمهودي، *وفاء الوفا*، الجزء الأوَّل، 364؛ الجزء الثالث، 330، الجزء الرابع، 165، 402.

(3) لأمثلة مبكرة نسبياً انظر: أبو عبيد، *الأموال*، 297-313؛ أبو يوسف، *الخراج*، 8-36، 8-57؛ والمناقشات عند Løkkegaard، *Islamic Taxation*، 31-2.

على أنَّه منطقة واسعة مرصوفة بجوار المسجد.[1] وقد اقترح دونالد ويتكومب Donald Whitcomb بأنَّه نظراً لوجود احتمال بأن يكون أصل الكلمة هو *palatium* اللاتينيَّة والتي تعني القصر، فقد يكون معاوية نوى أن يبني مجمَّعاً إداريَّاً قريباً من المسجد في المدينة كما فعل الأمويُّون في القدس جنوب جبل الهيكل تماماً.[2] هذه مجرد تخميناتٍ ولكنَّها مثيرةٌ للاهتمام.

لطالما ارتبط اسم معاوية ومروان بموضع واحد داخل المدينة، منبر محمَّد في المسجد المركزيّ. تشير بعض المصادر إلى أنَّ معاوية ـ وربَّما أيضاً عثمان ـ سعى إلى تمييز المنبر بوضع منسوجاتٍ مصريَّةٍ بيضاء فاخرةٍ تُدعى (القباطي) عليه كغطاء، على الرغم من أنَّ ابن زبالة المؤرِّخ المحليَّ وهو أفضل من يحكم على هذا، اعتقد على ما يبدو أنَّ ابن الزبير كان أوَّل من فعل ذلك.[3]

ويُنسب إلى معاوية على نطاقٍ واسع ـ على الرغم من أنَّ بعض المصادر تسمِّي عبد الملك (حكم 65-86/685-705 أو ابنه الوليد بن عبد الملك ـ محاولته أن يأخذ المنبر من المدينة وربَّما مع عصا محمَّد وينقله إلى دمشق.[4] يُفترض أنَّ هذه المحاولة باءت بالفشل، ولكن يبدو أنَّ الخليفة رفض الاستسلام الكليَّ فغيَّر شكل المنبر بإضافة ستِّ درجاتٍ إلى الأصل الذي كان

---

(1) ابن شبة، تاريخ، الجزء الأوَّل، 15-14؛ السمهودي، وفاء الوفا، الجزء الثالث، 81-66. أكد أبو غسَّان أنَّ مروان أوكل عمل إنشاء البلاط إلى ابنه وولي عهده عبد الملك.

(2) Whitcomb، '*Urban structure*'، 18-20.

(3) يحيى العقيقي عن السمهوديّ، *وفاء الوفا*، الجزء الثاني، 20-119؛ الطبري، *تاريخ*، الجزء الثاني، 92. في نسبة التغطية لابن الزبير انظر الحاشية 30.

(4) ابن الفقيه، البلدان،4-23؛ اليعقوبي، تاريخ، الجزء الثاني، 283؛ الطبري، تاريخ، الجزء الثاني 3-92؛ المقدسي، أحسن التقاسيم، 82؛ السمهوديّ، وفاء الوفا، الجزء الثاني -119 22.

له فقط درجتان بالإضافة إلى مقعد.[1]

عادةً ما يُنظر إلى هذا الإجراء بالإضافة إلى محاولة نقل المنبر إلى دمشق بشكلٍ سلبيٍّ من مصادرنا، لدينا القليل من الأدلّة المُحكمة التي قد تساعدنا على فهم سبب اتّخاذ معاوية أو خليفة أمويٍّ لاحق لمثل هذه الخطوات.

منذ فترةٍ لابأس بها أدرك الباحثون المعاصرون أهمّية الارتباط بين المنبر وممارسة السلطة الدينيَّة والسياسيَّة في الفترة الإسلاميَّة المبكرة، لذلك يمكننا أن نفترض أنَّه أيّاً كان الخليفة الأمويّ الذي أخذ على عاتقه القيام بأحد هذين الأمرين أو كليهما فهو كان يحاول بطريقةٍ ما إثبات سلطته.[2]

إنَّ خصم الخلافة الأمويَّة الأكبر عبد الله بن الزبير (توفّي 73/692) والذي سيطر على الحجاز خلال الفتنة الثانية، نادراً ما ظهر كمروّجٍ متحمّسٍ لأيٍّ من المواقع المرتبطة بقدسيَّة المدينة الناشئة. بينما كان يبدو بالتّأكيد مهتمّاً بتسليط الضوء على ارتباطه بمكَّة والكعبة، هناك القليل من الأدلَّة على أنَّه أراد منح المدينة دوراً بارزاً في برنامجه العامّ.[3]

---

(1) ابن رستة، ***الأعلاق النفيسة***، 76؛ اليعقوبي، ***تاريخ***، الجزء الثاني، 283؛ الطبري، ***تاريخ***، الجزء الثاني، 92؛ الكليني، ***الكافي***، الجزء الرابع، 554؛ المقدسي، ***أحسن التقاسيم***، 82؛ البكري، ***المسالك***، الجزء الأوّل، 411، 692؛ ابن النجار، ***الدرّة الثمينة***، 159؛ المطري، ***التعريف***، 72؛ المرغاني، ***تحقيق النصرة***، 5-104، السمهودي، ***وفاء الوفا***، الجزء الثاني، 22-119.

(2) دراسة كلاسيكيَّة في Becker، ***Kanzel***؛ وللعهد الأمويّ انظر Rubin، ***Prophets and caliphs***، 7-96. مقالة حديثة ومميَّزة وفيها فهارس إضافيَّة في Fierro، ***Mobile mibar***. لرفع معاوية المنبر في المدينة انظر أيضاً Whelan، ***Origins***، 216. وقد يستحقُّ الذكر هنا أنّه قيل في بعض المرّات عن مروان بن الحكم أنَّه أدخل منبراً إلى موقع مصلّى النبيّ في المدينة؛ انظر عند ابن شبة، ***تاريخ***، الجزء الأوّل، 8-87؛ السمهودي، ***وفاء الوفا***، الجزء الثالث، 9-125.

(3) استحضر الأمويُّون أيضاً في دعايتهم المضادَّة لابن الزبير مكانة مكَّة والقدس بشكلٍ بارز، أمَّا المدينة فبالكاد وربَّما أبداً. انظر كمثال Madelugn، ***Abd Allah ibn al-Zubayr***؛

بقدر ما نعلم فإنَّ ابن الزبير كان مشهوراً على نطاقٍ واسع بأنَّه الشخص المحتمي بالبيت الحرام (العائذ بالبيت الحرام)، في إشارةٍ إلى مكَّة وحدها. تشير المراجع بشكلٍ عرضيٍّ إلى أعمالٍ قام بها في المدينة، ربَّما يكون قد أمر بأعمالٍ صغيرة في الحجرة (البيت) الذي دُفن فيه محمَّد، ووفقاً لابن زبالة، فقد تبرَّع أيضاً بمنسوجاتٍ مصريَّة بيضاء فاخرة (قباطي) ليتمَّ إكساء المنبر النبويّ بها.[1] ومع ذلك فهذه لا تُقارن بأفعاله البارزة في الترويج للأماكن المقدَّسة في مكَّة والتي تضمَّنت تجديداً واسع النطاق للكعبة نفسها والمسجد الحرام المحيط بها.[2] بشكلٍ عامّ، فإنَّ ابن الزبير يظهر في كتب الحديث أحياناً مؤيِّداً لقدسيَّة المدينة وأحياناً معارضاً لها. كمثال، هو يظهر في إسناد روايات فضائل المدينة في صحيح *البخاري*.[3] وفي مصَّنف عبد الرزاق روى عطاء بن رباح (توفِّ 115/773) بأنَّه سمع ابن الزبير يقول «إنَّ صلاةً في المسجد الحرام أفضل من مئة صلاةٍ في أيِّ مسجدٍ آخر»، ثم أضاف رباح بأنَّ الزبير لم يسمِّ مسجد المدينة، ولكن شكَّ بأنَّه يقصده، هناك نسختان من الرواية يرويها أبو العالية (توفِّ 90/709) وسليمان بن عتيق (-لايعرف تاريخ وفاته _ كان ناشطا في أواخر القرن الأوَّل/السابع وفي أوائل القرن الثاني /الثامن) لا تتركان مجالاً للشكِّ

Elad، ***Medieval Jerusalem***، 147-63؛ نفس المصدر، ***Why did 'Abd al-Malik build the Dome of the Rock***؟، نفس المصدر، ***Abd al-Malik***.

(1) انظرعلى التوالي، ابن سعد الطبقات، الجزء الثاني، 294؛ السمهودي، وفاء الوفا، الجزء الثاني، 137.

(2) الأزرقي، *أخبار مكَّة*، الجزء الأوَّل، 21-201؛ الفاكهي، *أخبار مكَّة*، الجزء الثاني، 61-129؛ اليعقوبي، *تاريخ*، الجزء الثاني، 309; Hawting، ***Hajj***; Robinson، ***Abd al-Malik***، 35-9، 8-95.

(3) البخاري، *الجامع*، الجزء الأوَّل، 9-468 (كتاب فضائل المدينة، باب 5).

بأنّ ابن الزبير كان يقصد المدينة.[1]

حدث تغيُّرٌ واضحٌ في اتّجاه سياسة الخلفاء الأمويِّين تجاه المدينة مع تتويج الوليد بن عبد الملك (شوّال 86/ أكتوبر 705). هذا الخليفة معروفٌ لدى علماء العصور الوسطى والحديثة لرعايته مشاريع البناء الباهظة، من بينها العديد من المساجد الضخمة في جميع أنحاء الخلافة.[2]

وكجزءٍ من هذا البرنامج، فقد أنفق مبلغاً لابأس به على ترميم المسجد وسط المدينة وتحويله إلى مزار للنبيّ.[3] وأثناء العمل الذي أمر به الوليد وقام به ابن عمه وواليه على المدينة عمر بن عبد العزيز ووكيل الأخير صالح بن كيسان ـ بحسب ابن زبالة فإنَّ هذا حدث بين 88/706-7 و91/709-10[4] ـ لم يتمّ توسيع المسجد بشكلٍ كبيرٍ فحسب، بل وأيضاً ولأوّل مرّة يتمُّ دمجه مع قبر النبيّ حيث تمَّ بناء إحاطةٍ فخمةٍ له أيضاً، جعل للمسجد محراباً مقعَّراً وأربعة

---

(1) عبد الرزاق، *المصنف*، الجزء الخامس، ;Kister 121-2، ***you shall only set out for three mosques***، 188.

(2) في سياق برنامج بناء الوليد عبر الخلافة انظر Flood، ***Great Mosque***، 184-236.

(3) تمّت دراسة (إعادة) إعمار المسجد النبوي في عهد الوليد بشكلٍ جيِّدٍ نسبيّاً، انظر على سبيل المثال Sauvaget، ***Mosquée omeyyade***، Creswell، ***Early Muslim Architecture***، ;Bisheh 142-9، ***Mosque of the Prophet***، ;Halevi 201-48، ***Muhammad's Grave***، 191-6. أحبَّ بعض العلماء المسلمين من القرون الوسطى من ضمنهم ابن زبالة ويحيى العقيقي أن يوضحا أنَّ سبب قيام الوليد بتوسعة المسجد النبوي ـ وحسب رواية أخرى توسعة مساجد أخرى أيضاً ـ هو فقط لإعطاء ذريعة لإجلاء بعض العلويِّين من بيوتهم والتي تقع في مواقع مهمّة قرب المسجد. على سبيل المثال ابن الفقيه، ***بلدان***، 106-7؛ ابن رستة، ***الأعلاق النفيسة***، 67-8؛ المقدسي، ***أحسن التقاسيم***، 80؛ السمهودي ***وفاء الوفا***، الجزء الثاني، 262-4. هذه بالطبع قصة بالكاد يمكن تصديقها لكنّها قصة ملهمة مع ذلك.

(4) ابن رستة، ***الأعلاق الثمينة***، ;71-2 السمهودي، ***وفاء الوفا*** الجزء الثاني، 273-4. انظر أيضاً الطبري، ***تاريخ***، الجزء الثاني، 112-4.

أبراج (عُرفت فيما بعد على أنّها مآذن).[1] تناقش المصادر بشيءٍ من التفصيل (وبدون شكٍّ بقدرٍ من المبالغة) البذخ في هذا العمل والمبالغ الماليَّة الهائلة التي كلَّفها،

ربَّما كانت الفيسفساء الجديدة هي أكثر ما أثار إعجاب المشاهدين.

أوضح ابن زبالة ـ هو أقدم مصدرٍ تفصيليٍّ للكثير من المعلومات حول هذا المشروع ـ بإسهابٍ أوامر الوليد لعمر، وأضاف أنَّ الوليد كتب إلى الإمبراطور البيزنطيّ (ملك الروم) في ذلك الوقت جستنيان الثاني (حكم 95-685، 705-11 م) يسأله إرسال العون. يبدو أنَّ الإمبراطور أرسل حمولاتٍ من الفسيفساء (أحمالاً) وبين عشرين إلى ثلاثين حرفيّاً (بضعة وعشرون عاملاً) مع ثمانين ألف دينار.[2] ووصف ابن زبالة البذخ في إعادة الإعمار:

«أمر عمر بن عبد العزيز بهدمه [المسجد] في عام 91 [10-709م][3]... وأمر بإعادة بنائه بالحجارة المزخرفة المرصوفة (بالحجارة المنقوشة المطبَّقة[4])، وجعل الجصَّ من بطن نخل.[5]

أمر بإعادة تشييده بالفسيفساء والرخام، وإعادة بناء السقف بخشب الساج

---

(1) انظر خصوصاً السمهودي، *وفاء الوفا*، الجزء الثاني، ;Bisheh 262-90، ***Mosque of the prophet***، 250-66; Whelan 282-90، ***Origins***; Bloom، ***Minaret***، 49-50.

(2) ابن رستة، *الأعلاق النفيسة*، 69؛ السمهودي، *وفاء الوفا*، الجزء الثاني، 9-268. الدعم المفترض الذي عرضه جستنيان الثاني يظهر أيضاً في مراجع أخرى عديدة (مع اختلافاتٍ في التفاصيل)، فقط كمثال واحد انظر الطبري، *تاريخ*، الجزء الثاني، 1194.

(3) هذا يتعارض مع تاريخ البدء 88/ 7-706 المعروض أيضاً.

(4) استندت في ترجمتي لهذه المصطلحات إلى Serjeant and Lewcock، ***Church (al-Qalīs)***، 45.

(5) يمكن التعرُّف عليها الآن باسمها الحديث الحناكيَّة، تقريباً ستين ميلاً شمال شرق المدينة، انظر تعليق الجاسر على *كتاب المناسك*، 365، رقم 1.

الموشّى بالذهب (مع الذهب).

أمر بهدم حجرات زوجات النبيِّ ودمجها بالمسجد. وأمر بأخذ الطوب (اللِّبن) الذي بُني به المسجد القديم والحجرات وبنى به مقرَّ إدارته (دار) عند الحرَّة البركانيَّة... »

قال أحد الحِرفيين الذين عملوا في الفسيفساء: «لقد صنعنا الفسيفساء تبعاً لصورةٍ وجدناها فيها أشجارٌ وقصورٌ من الجنَّة.»[1]

سواء أرسل الإمبراطور البيزنطيُّ المساعدة بالفعل أم لا، هذا أمرٌ قابل للنقاش وربَّما من غير المحتمل، لكنَّ هذا لا يخدم كثيراً أهدافنا.[2] النقطة الأكثر أهمِّية هي أنَّ إعادة إعمار المسجد في المدينة كانت استثماراً ماليّاً ضخماً. يقول ابن زبالة في مكانٍ آخر إنَّ السقف وحده كلَّف أربعين ألف دينار.[3]

لم تكن النفقات والبذخ في إعادة الإعمار المروانيَّة هي العامل المهمُّ فحسب، بل يجب الانتباه إلى بعض السمات الجديدة والتي قيل إنَّ عمر بن عبد العزيز وصالح بن كيسان أضافاها إلى البناء.

إحدى هذه السمات هي (علامة) لما يُدعى (مقام جبريل) مكان وقوف جبريل والذي يقع بالقرب من أحد بوابات المسجد (باب العثمان). ما الذي

---

(1) السمهودي، *وفاء الوفا*، الجزء الثاني، 70-269. لرواياتٍ مشابهة يرجع الكثير منها إلى ابن زبالة، انظر *كتاب المناسك*، 5-364؛ ابن رستة، *الأعلاق النفيسة*، 69؛ ابن النجار، *الدرَّة الثمينة*، 176. للمزيد من التفاصيل عن فن الأيقونات الإسلامي القديم والمبكر في رسم الجنَّة، والتي أُخذت منها هذه الفقرة، انظر Rosen-Ayalon، ***Early Islamic Monuments***، 46-62.

(2) انظرا استعراضاً للجدل حولها بين باحثين معاصرين مع أدلَّة اضافية لصالح المتشكّكين Bisheh، ***Mosque of the Propeht***، 11-201.

(3) السمهودي، *وفاء الوفا*، الجزء الثاني، 275.

يرمز إليه هذا المقام؟ ليس واضحاً بالضبط من مصادر القرن الثاني/الثامن والثالث/التاسع، لكن تمَّ تفسيره فيما بعد بأنّه المكان الذي وقف فيه جبريل ينصح محمَّد بغزو بني قريظة.[1]

ومن السمات الجديدة قبر النبيِّ نفسه الذي يبدو أنّه تمَّ دمجه داخل المسجد لأوَّل مرة وزُوِّد بإحاطةٍ محكمة الإغلاق.[2] هذه هي المرة الأولى التي يخبرنا فيها أبو غسَّان أنَّ قبر النبي مع القبرين الجارين لأبي بكر وعمر بن الخطاب تمَّت إحاطتهم بسورٍ مناسب.[3]

كان السطح الخارجيُّ للضريح والذي صنعه المروانيُّون ـ هو لم يكن في مركز المسجد بل كان قرب الحائط الشرقيِّ للمسجد ـ خماسيَّ الأضلاع، مع تفسيرٍ شائع وربَّما غريب أنَّ الشكل رباعيَّ الوجوه يمكن أن يشبه الكعبة وربَّما يُتَّخذ كقبلةٍ للصلاة من قبل بعض الجهلاء.[4]

لم يكن لسور القبر أبوابٌ للدخول، في الواقع منذ بنائه أواخر القرن

---

(1) ابن شبة، *تاريخ*، الجزء الأوَّل، 8؛ *كتاب المناسك*، 397؛ السمهودي، *وفاء الوفا*، الجزء الثاني، 8-346.

(2) الأدبيات التي تناولت هذا البناء عديدة، ولكن هناك مجموعتان هامَّتان بشكل خاص، *كتاب المناسك*، 81-373، والسمهوديّ، *وفاء الوفا*، الجزء الثاني، 206-198، -297 339. لمناقشات ثانويَّة انظر على وجه الخصوص، Sauvager، ***Mosquee omeyyade***، ***Muhammad's*** ،Halevi 39-41; ، ***Sanctity joint and divided***،Kister 89-90; ***Grave***، 191-6.

(3) الأقشهري، *الروضة الفردوسيَّة*، الجزء الأوَّل، 172.

(4) هذا واقتبست تفسيرات مماثلة من ابن زبالة وأبي غسَّان والمعلِّم الرئيس للأخير، عبد العزيز بن عمران (توفِّي 13-812/197) في *كتاب المناسك*، 376: الأقشهري، *الروضة الفردوسيَّة*، الجزء الأوَّل، 172؛ السمهوديّ، *وفاء الوفا*، الجزء الثاني، 302، 306.

الأوَّل/ أوائل القرن الثامن، لم ينظر داخله سوى عددٍ قليلٍ جدًّاً من الناس.[1] أفادت مصادر لاحقة أنَّ العمل المرواني في المسجد وخاصَّةً في القبر النبويِّ كان مثيراً للجدل بشدَّة. فقد روى كلٌّ من ابن زبالة ويحيى العقيقي على سبيل المثال: «انهارت الحجرة النبويَّة من الشرق، فجاء عمر بن عبد العزيز مع عبد الله بن عبيد الله بن عبد الله بن عمر بن الخطاب. وأمر ابن وردان بالحفر في الأساسات، ففعل حتَّى رفع يده فجأة ورجع إلى الوراء بفزع. قام عمر بن عبد العزيز خائفاً، وأمَّا عبد الله بن عبيد الله فقال، يا سيِّدي لاتدع ذلك يخيفك، إنَّها مجرَّد أقدام جدِّك عمر بن الخطاب. كانت الحجرة ضيِّقة جدًّاً عليه لذلك فقد أعطوه مساحةً بالحفر في الأساسات. وقال عمر يا ابن وردان غطُّوا ما رأيت، وهذا ما فعله.»[2] من الواضح أنَّ هذه القصَّة وغيرها من القصص المشابهة تهدف إلى التأكيد على حجم الجهد الذي كان الوليد وعمر يحاولان القيام به في المدينة وحجم المخاوف التي كانت تعتمل عند معاصريهم.

وهنا حديثٌ مشهورٌ وفيه يلعن محمَّد اليهود والنصارى لأنَّهم اتخذوا قبور أنبيائهم أماكن للعبادة، وربَّما كان هذا انتقاداً مبطَّناً لمشروع المروانيِّين في

(1) إنَّ من قام بذلك هو أبو غسَّان، والذي أوضح أنَّه أتيحت له فرصة النظر عندما انهار سقف المسجد وكُشف محيط القبر من الأعلى في جمادى الأولى 193/ فبراير - مارس 809؛ وروايته مقتبسة من قسم ضائع من كتاب ابن شبة *أخبار المدينة* بواسطة الأقشهري في *الروضة الفردوسيَّة*، الجزء الأوَّل، 173.

(2) المراغي، *تحقيق النصرة*، 128 (فقط ابن زبالة)؛ السمهودي، *وفاء الوفا*، الجزء الثاني، 303. قصَّة مشابهة مع بعض الاختلافات رُويت عن عبد العزيز بن عمران في *كتاب المناسك*، 375. قصَّةٌ أخرى بنفس الأحداث ولكن تتضمَّن شخصيَّاتٍ مختلفة رُويت في البخاري، *الجامع*، الجزء الأوَّل، (كتاب الجنائز، باب 96). لمناقشات حديثة انظر Halevi، ***Muhammad's Grave***، 192-3; Szilágyi، **prophet like jesus**، 2-141، 146، حاشية 55.

المدينة.[1] يروي ابن سعد واليعقوبي أنَّ شخصين من سكَّان المدينة هما سعيد بن المسيب، وخبيب بن عبد الله بن الزبير انتقدا صراحةً ما كان يفعله الأمويُّون وأنَّ الأخير مات نتيجة العقوبة التي طُبِّقت عليه للتشهير بهم.[2]

الآن ربَّما كانت هناك مبالغة في مدى وخطورة الجدل، ونظراً لتكلفة المشروع الهائلة فإنَّ الوليد وعمر ربَّما توقَّعا الحصول على رصيدٍ عقائديٍّ وفكريٍّ في المقابل.

ومع ذلك فإنَّ مثل هذه الحالات النادرة تسلِّط الضوء على التحديث النوعيِّ الذي فعله المروانيُّون في المدينة: فلم يسبق أن تمَّ خلال الثمانين عاماً الماضية تخليد ذكرى قبر محمَّد بهذا الشكل البارز، حتَّى أنَّ هناك حالةً غير مؤكَّدةٍ حدثت أثناء أعمال البناء التي أمر بها الوليد بن عبد الملك، هي أنَّ المكان المحدَّد لمدفن النبيّ قد تمَّ إصلاحه لأوَّل مرة.

سلَّط كتابٌ حديثٌ لستيفن شوميكر Stephen Shoemaker الضوء على مدى عدم اليقين في الروايات التي تتناول موت محمَّد ودفنه.[3] هناك أدلَّة محكيَّة تشير إلى أنَّ البقعة التي دفن فيها محمَّد كانت محلَّ خلاف.

---

(1) كمثال، مالك، *الموطَّأ* (رواية يحيى)، الجزء الثاني، 470؛ البخاري، *الجامع*، الجزء الأوَّل، 350 (كتاب الجنائز، باب 96)؛ الطبري، *تاريخ*، الجزء الأوَّل، 1834. من المثير للاهتمام أنَّ اثنتين من الشخصيَّات الأكثر ارتباطاً بإعادة الإعمار المروانيَّة للمسجد والضريح وهما عمر بن عبد العزيز وصالح بن كيسان يظهران في إسناداتٍ مختلفة لهذا الحديث.

(2) ابن سعد، *الطبقات*، الجزء الأوَّل، 500-499؛ اليعقوبي، *تاريخ*، الجزء الثاني، 40-339؛ ونوقش في Halevi، ***Muhammad's Grave***، 193. كان انتقاد سعيد بن المسيب موجهاً بالدرجة الأولى إلى البذخ غير الملائم في البناء المروانيّ الجديد، والذي يبدو أنَّه يتناسب مع أحاديث بدايات القرن الثاني/الثامن في التسامح إزاء البساطة في بناء المساجد، توجد دراسة في Kister، ***Booth***.

(3) Shoemaker، ***Death of a Prophet***.

رواية ابن اسحق (توفِّي تقريباً 150/767-8) على سبيل المثال عن وفاة محمَّد تذكر أنَّ هناك جدلاً حصل حول ما إذا كان يجب دفن النبيِّ في منزل عائشة (وهي الحجرة التي أُلحقت فيما بعد بالمسجد خلال التوسعة المروانيَّة) أو مع أصحابه في بقيع الغرقد.[1] وفي روايةٍ أخرى أنَّ محمَّداً لم يمت في حجرة عائشة بل في حجرة زوجةٍ أخرى هي زينب بنت جحش.[2] ومع أخذ هذه البدائل في الاعتبار فإنَّه ممَّا يستحق الذكر وجود مرثيَّتين من عدَّة أبيات منسوبتين إلى حسَّان بن ثابت (توفِّي قبل 54/673-4) وهما تلمِّحان أنَّ محمَّداً قد دفن في بقيع الغرقد وقد ورد في إحدى هذه القصائد:

ليت وجهي يقي وجهك من الأرض، ليتني دفنت قبلك في بقيع الغرقد.[3]

(المترجم البيت كما ورد :

وَجْهِي يَقِيكَ التُّرْبَ لَهَفِي لَيْتَنِي غُيِّبْتُ قَبْلَكَ فِي بَقِيعِ الْغَرْقَدِ)

وقد أورد كلٌّ من يحيى العقيقي وابن زبالة أنَّه عندما قام عمر بن عبد العزيز بأخذ الوليد بن عبد الملك في جولةٍ حول المسجد المشيَّد حديثاً في 91/710، فإنَّ أحد أفراد أسرته _ أحد شخصين، ابنه عبد الملك بن الوليد أو أخوه بكار بن عبد الملك _ لم يعرف من كان في الضريح الجديد المغلق واضطرَّ أن يطلب

---

(1) ابن هشام، *السيرة*، الجزء الرابع، 314؛ الطبري، *تاريخ*، الجزء الأوَّل، 1832. انظر أيضاً ابن سعد، *الطبقات*، الجزء الثاني، 4-292. تمَّ تحليل الروايات العربيَّة عن موت محمَّد بشكل أعمق في Halevi، ***Muhammad's Grave***، 45-51؛ Szilágyi 183، ***Prophet like Jesus***؛ ***Death of a Prophet***، 90-117.

(2) ابن أبي خيثمة، *التاريخ الكبير*، الجزء الثاني، 39.

(3) ابن هشام، *السيرة*، الجزء الرابع، 320 (السطر 7). الأبيات الأخرى يمكن أن تجدها عند ابن هشام، *السيرة*، الجزء الرابع، 319 (السطر 2-1)؛ حسان، *ديوان*، الجزء الأوَّل، 456 (حاشية 282، سطر 30-29).

من عمر توضيحاً.[1] وأخيراً نذكر أنَّ الخلاف كان دائم الوجود بين مسلمي العصور الوسطى حول الترتيب الدقيق لقبور محمَّد وأبي بكر وعمر داخ الحجرة.[2]

في حال تمَّ تخليد ذكرى أيٍّ من هذه القبور مباشرةً بعد دفن صاحبها قد نتوقَّع المزيد من الإجماع حول مسألة ترتيبها.

إنَّ الشكل الذي اتَّخذه مسجد الوليد في المدينة لا سيما مع وجود الأبراج في الأركان الأربعة قد يكون مهمّاً.

وفقاً لجوناثان بلوم Jonathan Bloom، إنَّ لأبراج الأطراف تاريخاً عريقاً في عمارة الشرق الأدنى في إشارةٍ إلى حدود المساحات الفخمة والمقدَّسة. لذلك اقترح بلوم Bloom، أنَّ المسجد الجديد في المدينة صُمِّم بأبراج زواياه الأربعة ليكون معبداً فاخراً (palace temple) تخليداً للنبيّ.[3] هناك القليل من الأدلَّة المباشرة تدعم هذا الاقتراح. في الواقع ونظراً لوجود أبراجٍ في زوايا الجدار الخارجيِّ للفناء المقدس (temenos) والذي سيصبح فيما بعد مسجد الوليد في دمشق (المترجم: معبد جوبيتر والذي أقيم المسجد على أطلاله) فمن المحتمل أنَّنا ببساطةٍ نشهد هنا انتشار الأسلوب الجماليِّ في عمارة الخلافة المروانيَّة.[4] هناك

---

(1) ابن رستة، *الأعلاق النفيسة*، 71؛ السمهودي، *وفاء الوفا*، الجزء الثاني، 275.

(2) *كتاب المناسك*، 9-376؛ المقدسي، *أحسن التقاسيم*، 81؛ ابن النجّار، *الدرَّة الثمينة*، 212-13؛ السمهوديّ، *وفاء الوفا*، الجزء الثاني، 20-309.

(3) Bloom، ***Minaret***، 49-54. ومن الجدير بالذكر في هذا السياق أنَّ هناك بعض الأدلَّة أنَّه بحلول القرن الثاني/الثامن كانت هناك مرويَّات قيد التداول تقارن بين إنشاء المسجد النبويّ في المدينة وإنشاء هيكل سليمان في القدس (المترجم: المسجد الأقصى في القدس)؛ انظر Johns، ***House of Prophet***، 103-7.

(4) هناك بعض الأدلَّة غير المؤكدة على أنَّ مسجد عمرو بن العاص في الفسطاط وجبل الهيكل في القدس أيضاً كان لهما أربعة أبراج خلال العصر الأمويّ (المترجم: يبدو أنَّ المؤلِّف يُشير

حقيقة أنَّ سليمان شقيق الوليد وخليفته (حكم 17-715/9-96) أمر بهدم إحدى مآذن المسجد النبويّ، وورد في الروايات أنَّه لم يكن هناك سببٌ سوى أنَّها تطلُّ على دار مروان حيث كان يقيم،[1] وممَّا يبدو أنَّ سليمان لم يدرك أنَّ أخاه الوليد قد خطَّط لإنشاء ضريح لمحمَّد بأربعة أبراج. مع ذلك فإنَّ الاقتراح قد يكون معقولاً،[2] وهو أيضاً يُساعد في إعطاء معنى لحقيقة أنَّ مسجد الوليد في المدينة قد أُعطي ما لا يقل عن أربعة أبراجٍ متحاذية، في وقتٍ كان من النادر جدّاً أن يوثَّق وجودها في مساجد أخرى.[3] على أيِّ حال، يبدو وكأنَّ الوليد وعمر بن عبد العزيز، فور انتهاء القرن الأوَّل الهجري كانا أوَّل من أنشأ ضريحاً للنبيّ في المدينة، ومنذ تلك اللحظة يمكننا الحديث عن المسجد النبويّ.[4]

إلى بناء المسجد الأقصى من غير أن يذكره) على الرغم من أنَّ Bloom قد قلَّل من أهمِّية هذه الهياكل، انظر كتابه ***Minaret***، 9-30، 6-54؛ بالنسبة للقدس انظر أيضاً Kaplony، ***Haram***، 2-281. للمزيد من الأمثلة بخصوص التشابه بين المساجد التي أمر الوليد ببنائها عبر الخلافة، انظر Flood، ***Great Mosque***، 206-192.

(1) ابن رستة، ***الأعلاق النفيسة***، 70؛ ***كتاب المناسك***، 368؛ السمهودي، ***وفاء الوفا***، الجزء الثاني، 279.

(2) تمَّت الإشارة في الفصل الثالث أنَّه في أوائل إلى منتصف القرن الثاني/الثامن، ربَّما كانت هناك محاولة لتغيير حدود حرم المدينة ووظائفه، ربَّما لجعل الفضاء المقدَّس هناك أكثر تماشياً مع وضعٍ كان عامَّاً قبل الإسلام. كان هناك جدل أيضاً بأنَّه يمكن ربط هذه الأفعال بشخصيَّة مشهورة، عمر بن عبد العزيز. يمكننا إضافة هذا السياق في الجدل هنا إلى الأدلَّة الظرفيَّة التي قد تدعم اقتراح Bloom بأنَّ الوليد وعمر كانا يشيِّدان معبداً قصراً (Palace temple) في المدينة كضريحٍ للنبيّ.

(3) مع ذلك فإنَّ أقدم مئذنة معروفة الآن من خلال البحث الأثريّ ـ الملحقة بمسجد في القسطل في الأردنّ ـ يرجع تاريخها إلى أوائل القرن الثاني/الثامن، انظر Bisheh، ***Umayyad minaret***، وقارن مع الجزء نفسه عند Bloom، ***Minaret***، 34.

(4) إنَّ حجَّة تطوير نماذج عمرانيَّة بهدف تخليد ذكرى النبيِّ أثناء خلافة الوليد بن عبد الملك يمكن إيجادها عند Flood، ***Light in stone***؛ أدلَّة أخرى تدعم هذه الحجَّة تأتي من

اعتقد المؤرِّخون المسلمون اللاحقون وبكلِّ تأكيدٍ أنَّ اهتمام الوليد وعمر كان بشكلٍ خاصٍّ في مضاعفة عدد المواقع المرتبطة بذكرى الرسول في المدينة من خلال إقامة معالم أخرى غير المسجد.

بمجرد إنشاء ضريحٍ رئيسٍ في فضاءٍ مقدَّس أو مدينة مقدَّسة تبدأ المواقع الثانويَّة في التطوُّر من حوله وتلك ظاهرةٌ شائعة.[1] كما رأينا سابقاً في هذا الفصل، تمَّ تحديد هذه المواقع الثانويَّة من قبل المؤرِّخين المحليِّين في المدينة. أحد الأمثلة الجيِّدة بشكلٍ خاصٍّ على هذه المواقع هو العديد من المساجد التي قيل إنَّها لتخليد ذكرى الأماكن التي صلَّى فيها النبيّ.[2] إنَّ مواقع العديد من هذه المعالم التذكاريَّة لم تكن معروفة بالفعل في زمن ابن زبالة وأبي غسَّان أواخر القرن الثاني/أوائل القرن التاسع ومع ذلك كانوا على الأقلّ يعلمون بمواقع المعالم التالية:[3]

1) *المصلَّى*، إلى الغرب من المسجد النبويّ، حيث يُقال إنَّ النبي كان يؤمُّ

Whelan، ***Origins***، خصوصاً 17-214. وأشار Flood أيضاً أنَّ التحديثات التي قام بها الوليد في المسجد الحرام في مكَّة هي التي أعطت هذا المسجد شكله المعماريَّ النهائيَّ لأوَّل مرة، انظر كتابه ***Great Mosque***، 8-187.

(1) Turner، ***'Center out there'***، 226; Peters، ***Jerusalem and Mecca***، 123-45.

(2) أكثر النقاشات تفصيلاً حول هذه المساجد تجدها في السمهودي، ***وفاء الوفا***، الجزء الثالث، 113-256. انظر أيضاً إلى العديد من المواقع التي ذكرها الأنصاريّ في كتابه، ***آثار المدينة***، 80-142؛ وعبد الغني، ***المساجد الأثريَّة***. لنقاشاتٍ معاصرة لأبكر المحاولات بخصوص إضفاء القدسيَّة على مواقع معيَّنة في الحجاز حيث أنَّها على صلةٍ بحياة النبي انظر Muranyi، ***Emergence***.

(3) للحصول على تموضع تقريبيٍّ لهذه المواقع راجع الخريطة 2. إنَّ تحديد مكان هذه المواقع وغيرها في المدينة أصبح أسهل بكثير بمساعدة خريطتين نُشرتا من قبل للمنطقة: خريطة Michael Leacer والتي يمكن إيجادها في عددٍ من منشوراته، كمثال في ***Glimpces***، 64-5؛ وعند الحسيني، ***الخريطة الأثريَّة***.

المصلِّين خلال العيدين وأحياناً خلال صلاة المطر (الاستسقاء).[1]

2) مسجد *قباء*، ميلان تقريباً جنوب المسجد النبويّ، يُقال إنَّه أوَّل مسجدٍ بناه النبيُّ بعد وصوله إلى الواحة عند هجرته.[2]

3) مشربة *أمّ إبراهيم*، جنوب شرق المسجد النبويّ حيث وُلِد إبراهيم ابن النبيِّ الذي لم يعش طويلاً.[3]

4) مسجد *الجمعة*، إلى الشمال الغربيِّ بعض الشيء من مسجد قباء، أوَّل مكان صلَّى فيه النبيُّ الجمعة بعد وصوله إلى المدينة.[4]

5) مسجد *الفضيخ*، يبعد قليلاً إلى الجنوب الشرقيِّ من مسجد قباء، وقد سُمِّي كذلك لأنَّ هناك قصَّة حدثت أثناء حصار المسلمين لبني النضير، حين نزلت الآيات القرآنية التي تحرِّم المشروبات الكحوليَّة كان هناك مجموعة من الأنصار يشربون خمر التمر (الفضيخ) في نفس المكان فسكبوها على الأرض حين وصلهم خبر التحريم.[5]

---

(1) ابن شبة، *تاريخ*، الجزء الأوَّل، 94-86؛ المطري، *تاريخ*، 2-120؛ السمهودي، ***وفاء الوفا***، الجزء الثالث، 37-115؛ ‘*EI*[2] تحت اسم ***Musallā’*** (Wensinck and Hillenbrand)؛ Johns، ***House of the Prophet***، 5-81.

(2) ابن شبة، *تاريخ*، الجزء الأوَّل، 42-31؛ *كتاب المناسك*، 8-397؛ ابن النجّار، *الدرّة الثمينة*، 8-187؛ المطري، *تعريف*، 12-109؛ المراغي، *تحقيق النصرة*، 55-49؛ الفيروز آبادي، *المغانم المطابة*، 31-323؛ السمهودي، *وفاء الوفا*، الجزء الأوَّل، 39-424؛ الجزء الثالث، 66-138؛ Lecker، ***Muslims، Jews and Pagans***، 146-74.

(3) ابن شبة، *تاريخ*، الجزء الأوَّل، 1-110؛ ابن النجّار، *الدرّة الثمينة*، 191؛ المطري، *تعريف*، 15-114؛ المراغي، *تحقيق النصرة*، 225؛ السمهودي، *وفاء الوفا*، الجزء الثالث، خصوصاً 7-175، وأيضاً 19-403.

(4) ابن شبة، *تاريخ*، الجزء الأوَّل، 50-49؛ المطري، *تعريف*، 13-112؛ السمهودي، *وفاء الوفا*، الجزء الثالث، 9-167.

(5) ابن شبة، *تاريخ*، الجزء الأوَّل، 50؛ ابن النجّار، *الدرّة الثمينة*، 190؛ المطري، *تعريف*، 113؛

6) مسجد بني *قريظة*، إلى الجنوب الشرقيّ من مشربة أمّ إبراهيم.[1]

7) مسجد بني *ظفر من الأوس*، على الأرجح شرق المسجد النبويّ وشمال مشربة أمّ إبراهيم، الذي فيما يبدو يحتوي على حجرٍ جلس عليه النبيُّ ويُظنُّ أنَّ هذا الحجر في منتصف القرن الثاني/الثامن ساعد امرأةً عندها صعوبات في الإنجاب.[2]

8) مسجد *الفتح*، على نتوء (قطعة) من جبل سلع، شمال غرب المسجد النبويّ ومباشرةً شرق وادي بطحان، والظاهر أنّه حيث صلَّى النبيُّ في معركة الخندق في 5/627.[3]

9) مسجد *القبلتين*، يبعد ميلاً أو نحو ذلك من مسجد الفتح باتجاه الشمال الغربيّ، حيث يعتقد البعض أن الصلاة كانت تؤدَّى حين جاء الأمر بتحويل القِبلة من القدس إلى مكَّة.[4]

10) مسجد *السقيا*، جنوب غرب المسجد النبويّ، حيث قيل إنَّ محمَّداً دعا ربَّه ليجعل المدينة مكاناً مباركاً للمسلمين.[5] أحياناً يُقال بأنَّ هذا الدعاء

المراغي، ***تحقيق النصرة***، 3-222؛ السمهودي، ***وفاء الوفا***، الجزء الثالث، 72-169.

(1) ابن النجَّار، ***الدرة الثمينة***، 1-190؛ المطري، ***التعريف***، 14-113؛ المراغي، ***تحقيق النصرة***، 5-223؛ السمهودي، ***وفاء الوفا***، الجزء الثالث، 5-172.

(2) ابن شبة، ***تاريخ***، الجزء الأوَّل، 47؛ المطري، ***تعريف***، 116؛ المراغي، ***تحقيق النصرة***، 226؛ السمهودي، ***وفاء الوفا***، الجزء الثالث، 9-177.

(3) ابن شبة، ***تاريخ***، الجزء الأوَّل، 4-42؛ ابن النجَّار، ***الدرَّة الثمينة***، 189؛ المطري، ***تعريف***، 18-117؛ المراغي، ***تحقيق النصرة***، 30-228؛ السمهودي، ***وفاء الوفا***، الجزء الثالث، 181-90.

(4) ابن النجار، ***الدرَّة الثمينة***، 190؛ المطري، ***تعريف***، 19-118؛ المراغي، ***تحقيق النصرة***، 2-230؛ السمهودي، ***وفاء الوفا***، الجزء الثالث، 7-194.

(5) ابن شبة، ***تاريخ***، الجزء الأوَّل، 52؛ السمهودي، وفاء الوفا، الجزء الثالث، 200-197.

تضمَّن الطلب من الله أن يجعل المدينة حرماً.[1]

11) مسجد ذباب، شمال مسجد النبيّ، وربَّما كان مكان إقامة معسكر النبيِّ قبل معركة الخندق.[2]

وقد نُقل عن كلٍّ من ابن زبالة وأبي غسَّان التأكيد أنَّ عمر بن عبد العزيز، يفترض على الأقلّ أنَّه بموافقة الوليد، أمر بإنشاء مسجدٍ في كلِّ موقع من المواقع التي قيل إنَّ النبيَّ صلَّى فيها.[3] على أيِّ حال، ليس لدينا سوى القليل من الأدلَّة حول المواقع المحدَّدة التي شملها هذا الأمر.

يعود الفضل في إعادة إعمار مسجدي قباء وبني قريظة من القائمة المذكورة ـ حسب مصادر مبكرة نسبيّاً ـ إلى الوليد وعمر.[4]

رُوي أنَّ عمراً أمر بإنشاء مسجدٍ آخر هو مسجد بني حرام الكبير ويقع قرب مسجد الفتح، رغم أنَّ هناك خلافاً حول ما إذا كان النبيُّ قد صلَّى هناك بالفعل.[5]

---

(1) بشكل عامّ انظر في كتاب السمهودي، *وفاء الوفا*، الجزء الثالث، 9-198؛ أيضاً كمثال انظر الواقدي، *مغازي*، الجزء الأوَّل، 22؛ أحمد، *مسند*، الجزء الخامس، 309؛ والجندي، *فضائل المدينة*، 43.

(2) ابن شبة، *تاريخ*، الجزء الأوَّل، 45؛ المطري، *تعريف*، 122؛ المراغي، *تحقيق النصرة*، 236؛ السمهودي، **وفاء الوفا**، الجزء الثالث، 4-200. للمزيد عن موقع ذباب، انظر الفصل 3، الحاشية 106.

(3) ابن شبة، *تاريخ*، الجزء الأوَّل، 53؛ المراغي، *تحقيق النصرة*، 224. وتبعاً لابن النجَّار فإنَّ الوليد أمر عمر صراحةً أن يقوم بهذا؛ انظر كتابه *الدرَّة الثمينة*، 191.

(4) حول مسجد قباء انظر ابن الفقيه، *بلدان*، 106؛ *كتاب المناسك*، 398؛ وابن زبالة في المراغي، *تحقيق النصرة*، 53؛ والسمهودي، *وفاء الوفا*، الجزء الثالث، 154. حول مسجد بني قريظة انظر ابن زبالة في المطري، *تعريف*، 114؛ المراغي، *تحقيق النصرة*، 5-224؛ السمهودي، *وفاء الوفا*، الجزء الثالث، 173.

(5) ابن شبة، *تاريخ*، الجزء الأوَّل، 55؛ السمهودي، *وفاء الوفا*، الجزء الأوَّل، 7-366؛ الجزء

العديد من هذه المساجد ـ كمثال، مسجد الفتح ـ كانت هياكل قائمة على أرض الواقع في أواخر القرن الثاني/أوائل التاسع وذلك عندما كان ابن زبالة وأبو غسّان ناشطين، لكنَّ هذه الإنشاءات لم تُنسب بشكل صريحٍ إلى خليفة أو والٍ معيَّن.[1]

اقترح السمهودي الذي كتب بعد ذلك بكثير أنَّ المسجد الموجود في موقع المعلا على الأغلب من أعمال عمر بن عبد العزيز، ادَّعى أنَّ كلاً من مسجد السقيا ومسجد ذباب من أعمال عمر أيضاً لأنَّهما بُنيا من حجارة مزخرفة ومتداخلة (منقوشة ومطبَّقة)، والذي حدَّده أبو غسَّان على أنَّه النمط العمرانيّ الخاص بعمر في المدينة.[2]

إنَّ نسبة إعادة إنشاء كلِّ هذه المساجد إلى عمر بن عبد العزيز والوليد أمرٌ مثير للشك، لسبب وجيه، يجب استحضار جدليَّة (الخليفة يدير كلَّ شي) والتي عرّفها كلٌّ من ألبرشت نوث Albrecht Noth ولورنس كونراد Lawrence Conrad.[3]

إنَّ نسبة بناء معلم تذكاريٍّ إلى خليفةٍ أو والٍ مشهور يمكن أن يمنحه هالة إضافيَّة من الشرعيَّة، من الممكن توقُّع أن يكون المؤرِّخون المحليُّون قد عزَّزوا مكانة المشهد المقدَّس الذي كانوا يحاولون خلقه للمدينة من خلال جعل مثل

الثالث، 191.

(1) ابن شبة، *تاريخ*، الجزء الأوَّل، 44؛ المراغي، *تحقيق النصرة*، 9-228؛ السمهودي، *وفاء الوفا*، الجزء الثالث، 183.

(2) السمهودي، *وفاء الوفا*، الجزء الثالث، 122، 1-200.

(3) هذه *الجدليَّة* معروفة جيِّداً في الروايات العربيَّة عن الفتوحات من القرن الأوَّل/السابع والثاني/الثامن؛ انظر Noth و Conard، ***Early Arabic Historical Tradition***، -76 Clark 87; ،*Muslim Conquest*، 44، 119-20، 126-31.

هذه الشخصيَّات البارزة تشارك بعمرانه. من المؤكَّد أنَّ السمهودي فعل شيئاً مماثلاً عندما ربط بناء مسجد السقيا ومسجد ذباب بعمر بن عبد العزيز.

ناقض ابن زبالة تأكيده السابق أنَّ عمراً بنى كلَّ هذه المساجد حيث ذكر أنَّ أحدها على الأقلّ ـ مسجد الجمعة ـ بناه العبَّاسيُّ عبد الصمد بن علي والي المدينة في السنوات الأخيرة من حكم الخليفة المنصور (حكم 136-58/745-75).[1] وقد يكون الأمر ببساطة أنَّه تمَّ اختيار الوليد وعمر بسبب التوثيق الجيِّد لمشاركتهما المكثَّفة في إعادة إعمار المسجد الرئيسِ في المدينة.

مع ذلك، إنَّ بعض الأعمال التي قام بها عمر والوليد على هذه المساجد لم تكن في غير محلِّها.[2] لقد رأينا للتوِّ أنَّ مسجد قباء هو أحد الأبنية التي تمَّ ربطها بشكلٍ صريح بهذين الشخصين. أصبح هذا المسجد فيما بعد أحد المُرَشَّحَين الرئيسَين ـ الآخر هو المسجد النبويّ ـ لما تمَّ تحديده على أنَّه المسجد الذي أسِّس على الخوف من الله (مسجد أسِّس على التقوى) والذي ذُكر في القرآن 108:9.[3]

---

(1) السمهودي، *وفاء الوفا*، الجزء الثالث، 168. وفي روايات الإماميَّة أيضاً أنَّ جعفر الصادق لاحظ أنَّه من بين كلِّ المواقع (الآثار) المرتبطة بالنبيّ، فإنَّ مسجد قباء ومسجد الفضيخ ومشربة أمِّ إبراهيم كانت هي الثلاثة الوحيدة التي لم تتغيَّر منذ أيَّامه، الكليني، *الكافي*، الجزء الرابع، 561.

(2) قدم Muranyi أدلَّة إضافيَّة أنَّ الخلفاء المروانيِّين لعبوا دوراً هامَّاً في إعطاء القدسيَّة لمواقع مرتبطة بالنبيّ في أماكن أخرى في الحجاز. انظر كتابه ***Emergence***، خصوصاً 71-169. وحتَّى أنَّ مناقشته تقترح أنَّ جهد المروانيِّين في هذا الصدد اعتُبر مبالغاً فيه إلى حدٍّ ما من قبل معاصريهم، وبحسب الأزرقيّ، أخبار مكَّة، الجزء الثاني، 197، فإنَّ الفقيه المكِّيَّ المعروف عطاء بن أبي رباح (توفِّي 115/733) انتقد المروانيِّين لإنشائهم مكاناً للصلاة في موقعٍ بالقرب من المزدلفة خارج حدود مكَّة، حيث قام النبيُّ بالتبوُّل هناك فقط.

(3) لنظرة عامَّة على هذا الجدل انظر السمهودي، *وفاء الوفا*، الجزء الثالث، 41-138؛ وأيضاً كمثال، انظر ابن أبي شيبة، *المصنَّف*، الجزء الثالث، 3-361؛ ابن أبي خيثمة، *التاريخ الكبير*،

إنَّ ملاحقة هذا التحديد لمسجد قباء رجوعاً إلى القرن الثاني/الثامن هو أمرٌ غايةٌ في الصعوبة: لا يوجد أيُّ دليل، وكما رأيت بنفسي فإنَّ مثل هؤلاء المؤرِّخين الهامِّين للمدينة ولحياة النبيِّ في هذه الفترة كابن إسحق وابن زبالة وأبي غسَّان قاموا بمثل هذا الربط (المترجم: الربط بين مسجد قباء وكونه المسجد الذي أُسِّس على التقوى). ولأنَّه يظهر في الرواية الموجودة في كتاب *التفسير* لمقاتل بن سليمان (توفِّي 8-150/767)، ولأن ابن شبة قد ربط جزءاً من الآية (قرآن 9:108) بمسجد قباء، فإنَّ هذا التحديد قد يكون بدأ يكتسب زخماً في ذلك الوقت.[1] قد يكون من المنطقي، لو نظريَّاً على الأقلّ أنَّ شخصيَّةً اعتباريَّة مثل عمر بن عبد العزيز لعب دوراً في تشجيع هذا الربط.

بعد الوليد وبعد انتهاء ولاية عمر بن عبد العزيز، لا نكاد نسمع شيئاً عن الأمويِّين والمدينة.

يُقال إنَّ كلاً من سليمان بن عبد الملك (حكم 17-715/9-96) وهشام بن عبد الملك (حكم 43-724/25-105) قد زارا المدينة في 97/716 و106/725 على التوالي، لكن لا يوجد أيُّ دليلٍ فعليٍّ على أنَّهما كانا مهتمَّين برعاية المنشآت التذكاريَّة هناك (ربَّما يكونان فعلا ذلك، لكن لا يوجد أيُّ دليلٍ محفوظ). بل كما رأينا فإنَّ سليمان في الواقع قام بهدم إحدى مآذن المسجد النبويّ.

الجزء الأوَّل، 8-367؛ الطبري، *جامع البيان*، الجزء السادس، 5-473؛ الفيروز آبادي، *المغانم المطابة*، Lammens 325-7; *Sanctuaires préislamites*، Lecker 84-6; *Muslims*، *Jews and Pagans*، 4-63، 80-78.

(1) مقاتل، *تفسير*، الجزء الثاني، 196؛ الترجمة في Lecker، *Muslims*، *Jews and Pagans*، 89؛ ابن شبة، *تاريخ*، الجزء الأوَّل، 8-35.

ب - العبَّاسيُّون

ربَّما تصرَّف العبَّاسيُّون كرعاةٍ للمواقع المقدَّسة في المدينة منذ بداية حكمهم. ادَّعى يحيى العقيقي أنَّ أوَّل الخلفاء العبَّاسيِّين أبا العبَّاس السفاح (حكم 132-6/749-54) حاول توسيع وتجميل المسجد النبوي، وروى أنَّ من ضمن النقوش على حائط القبلة ما جاء فيه:

أمر خادم الله (عبد الله) أمير المؤمنين بتزيين وتوسعة هذا المسجد، مسجد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) في عام 132 [=749-50 م]، ابتغاء رضوان الله وثوابه، وإنَّ الله عنده ثواب الدنيا والآخرة وكان الله سميعاً بصيراً.[1]

وأشار أيضاً أنَّ أبا العبَّاس قد هدم ما يُسمى بدار القضاء في المدينة وأضاف فناءً جديداً للمسجد (رحبة).[2]

قد يكون الخليفة العبَّاسيُّ الثاني أبو جعفر المنصور (حكم 136-58/754-75) اشتهر أكثر في المصادر وذلك لقمعه أهل المدينة بعد دعمهم لثورة محمَّد بن عبد الله (النفس الزكيَّة) الفاشلة _ كمثال، أوقف توريد الحبوب المصريَّة للمدينة عبر ميناء الجار وكذلك قطع الطريق البري القادم من سوريا عند القرح/وادي القرى _ [3] لكن يبدو أنَّه أيضاً وجّه انتباهه إلى المسجد النبوي في وقتٍ لاحقٍ من عهده. وفقاً لابن زبالة، نصحه واليه على المدينة من 150/767 إلى 155/771-2، الحسن بن زيد بأن يوسِّع المسجد من الشرق لكي تكون حجرة القبر في مركز المسجد، لكنَّ المنصور توفِّي قبل أن يحقق رغبته

---

(1) كتاب المناسك، 388؛ السمهودي، *وفاء الوفا*، الجزء الثاني، 291.

(2) ابن شبة، *تاريخ*، الجزء الأوَّل، 144.

(3) الطبري، *تاريخ*، الجزء الثالث، 224، 257، 280.

في توسعة المسجد.[1] يبدو أنَّ هناك على الأقلّ نقشين مثبتين يعلنان عن عمله وهما محفوظان ضمن نصٍّ كبيرٍ من النقوش حول المسجد النبويِّ مقتبسٍ من أحد أعمال يحيى العقيقي المفقودة في القرن الرابع/العاشر، كتاب المناسك.[2]

قام الخليفة العبَّاسيُّ الثالث، محمَّد المهدي (حكم 85-775/69-158)، بالتأكيد بعملٍ كبيرٍ في المسجد النبويّ، ربَّما بين 9-778/162 و -165/781 2. وفقاً لابن زبالة ويحيى العقيقي فقد وسَّع المسجد باتجاه الشمال بمقدار مئة ذراع (تقريباً خمسين متراً) وإن كان هناك خلافٌ حول هذا الرقم.[3] كجزءٍ من هذا العمل، أمر بشكلٍ خاصٍ بوضع نقوش متقنةٍ حول المسجد، يُزعم أيضاً أنَّه استبدل اسم الوليد في النقوش السابقة باسمه، تماماً كما فعل حفيده عبد الله المأمون (حكم 218-192/ 33-813) حيث اشتُهر بنفس الفعل مع اسم عبد الملك في قبَّة الصخرة.[4]

---

(1) ابن رستة، ***الأعلاق النفيسة***، 72؛ السمهودي، ***وفاء الوفا***، الجزء الثاني، 2-291. لمعرفة فترة تولّي الحسن بن زيد ولاية المدينة، انظر ابن شبة، *تاريخ*، الجزء الأوَّل؛ وكيع، *أخبار* (المترجم :أخبار القضاة)، الجزء الأوَّل، ;224 8-227؛ الطبري، *تاريخ*، الجزء الثالث، 9-358، 377.

(2) *كتاب المناسك*، 5-394. النصُّ الذي يحوي هذه النقوش ممتع للقراءة وسيُبحث بالتفصيل في الفصل 6.

(3) حول عمل المهديّ في المسجد النبويّ انظر خصوصاً، ابن رستة، ***الأعلاق الثمينة***، -72 5؛ *كتاب المناسك*، 3-370، 95-387؛ السمهودي، ***وفاء الوفا***، الجزء الثاني، 6-292؛ Sauvaget، ***Mosquée omeyyade***، 49-68 ; Bloom، ***Minaret***، ;Behrens 61-2، ***Garten des Paradieses***، 90.

(4) العرض الأكثر تفصيلاً لنقوش المهديّ حول المسجد كما قرأها يحيى العقيقي موجودٌ في *كتاب المناسك*، 95-385. أيضاً عرض ابن رستة النقوش التي استطاع رؤيتها عندما زارها عام 290/903، ***الأعلاق النفيسة***، 5-73. حول استبدال المهديّ اسم الوليد باسمه انظر الطبري، *تاريخ*، الجزء الثالث، 5-534.

عندما زار المهديُّ المدينة خلال حجِّه 161/778، سعى أيضاً إلى إزالة الدرجات الستِّ الإضافيَّة التي أضافها معاوية أو أحد خلفائه إلى منبر النبيِّ في المسجد، لكن بناءً على نصيحة مالك بن أنس (توفِّي 179/785) فقد عدل عن ذلك لأنَّ إزالة المسامير من شأنها إتلاف خشب الدرجات الأصليَّة.[1] كان المهديِّ فيما يبدو آخر خليفةٍ عبَّاسيٍّ يقوم بعملٍ توسّعيٍ في المسجد النبويّ.

قام العديد من الحكَّام بعده بالكثير من أعمال التجديد، بما في ذلك بعض الأعمال الأساسيَّة بعد حرائق المسجد في 645/1256 و886/1481،[2] لكن فيما يبدو أنَّ التوسعة الأكثر ضخامة جاءت في 1848-61م، خلال عهد السلطان العثمانيِّ عبد المجيد الأوَّل (حكم 1839-61/1255-77).[3]

استمرَّت أعمال متناثرة هنا وهناك طوال ما تبقَّى من القرنين الثاني/ الثامن والثالث/ التاسع.[4]

إنَّ خلافة هارون الرشيد (170-93 / 786-809) التي شهدت رعايةً مكثَّفةً للمواقع في مكَّة وعلى طول الطريق _ ما سُمِّي درب زبيدة نسبةً إلى زوجة هارون_ الذي يربط بين مكَّة والكوفة/بغداد، شهدت بعض الأعمال

---

(1) ابن شبة، *تاريخ*، الجزء الأوَّل، 15؛ الطبري، *تاريخ*، الجزء الثالث، 483 (والذي جعل المهديّ يقود رحلة الحجِّ في 160/777 بدلاً من 161/778)؛ ابن النجَّار، *الدرَّة الثمينة*، 159-60؛ المطري، *تعريف*، 3-72؛ المراغي، *تحقيق النصرة*، 105؛ السمهودي، *وفاء الوفا*، الجزء الثاني، 122. وفي الكتاب المنسوب لابن قتيبة *الإمامة والسياسة*، الجزء الثاني، 296-7، هذه الحادثة مرتبطة بالرشيد بدلاً من المهدي.

(2) حول هذه الحرائق انظر السمهودي، *وفاء الوفا*، الجزء الثاني، 371-83، 413-30؛ Sauvaget، *Mosquée omeyyade*

(3) حول هذه التوسعة، والتوسعات السعوديَّة اللاحقة الضخمة، في 1949-55 و 1984-94 انظر Beherns، *Garten des Paradieses*

(4) للمزيد من التفاصيل انظر airazbhoy، *History of the shrines*، 27-32.

المتواضعة في المدينة.[1] يذكر نقشٌ فسيفسائيّ، حفظ نصه ابن رستة وكتاب المناسك، قدراً صغيراً من الأعمال التي أمر هارون حِرفيِّين من القدس أن يقوموا بها في المسجد النبويّ.[2] على الأقل اثنان من ولاته على المدينة ـ محمَّد بن عبد الله بن سليمان الربيعي وأبو البختيار وهب بن وهب ـ أيضاً ارتبطا بأعمال في المسجد، لكنَّها في الغالب كانت أعمال ترميم، فالأوَّل رمَّم *(علامة)* مقام جبريل المذكورة سابقاً، والثاني رمَّم السقف وذلك في 193/809.[3]

ذكر ابن زبالة أنَّ والدة هارون، الخيزران وجاريتها مؤنسة كانتا مسؤولتين عن تعطير حجرة القبر النبويِّ *بالخَلوق* وهو سائلٌ كثيفٌ ذو لونٍ أصفر مائل للحمرة، عندما زارتا المدينة أثناء حجِّهما عام 170/787.[4]

من المحتمل أيضاً أنَّه خلال عهدَي محمَّد المهديّ وهارون الرشيد بُنيت معظم المشارب التسعة عشر (سقايات مفردها سقاية) والتي لاحظها ابن زبالة في صحن المسجد في 199/814. يُقال إنَّ من رعى هذه المشارب كانوا وكلاء

(1) انظر خصوصاً الرشيد، درب زبيدة.

(2) ابن رستة، *الأعلاق النفيسة*، 5-74؛ *كتاب المناسك*، 389.

(3) حسب ابن عساكر فإنَّ هارون عيّن محمَّداً بن عبد الله الربيعي كوالٍ على المدينة في 173/90-789؛ انظر كتابه *تاريخ*، الجزء الثالث والخمسون، 348. ذكره الطبريّ في كتابه *تاريخ*، الجزء الثالث، 739، ضمن ولاة هارون على المدينة ولكن لم يقدِّم أيَّ تاريخٍ يخصُّ فترة ولايته؛ انظر أيضاً ابن حزم، *جمهرة أنساب العرب*، 71. أبو البختيار وهب بن وهب كان والياً وقاضياً للمدينة من 808/192 حتَّى وفاة هارون في السنة التالية؛ انظر وكيع، *أخبار*، الجزء الأوَّل 54-243. أعمال الربيعي: *كتاب المناسك*، 397؛ السمهودي، *وفاء الوفا*، الجزء الثاني، 347 (يقتبس من عبد العزيز بن عمران وابن زبالة على التتالي). أعمال إصلاح السقف: الأقشهري، *الروضة الفردوسيَّة*، الجزء الأوَّل، 173؛ السمهودي، *وفاء الوفا*، الجزء الثاني، 323 (يقتبس عن أبي غسَّان وابن زبالة على التتالي).

(4) السمهودي *وفاء الوفاء*، الجزء الثاني، 1-350؛ انظر أيضاً *كتاب المناسك*، 372.

أو موظَّفين حكوميِّين أو أقارب لأحد هذين الخليفتين.[1]

استشهد ابن قتيبة (توفِّي 276/889) بنقشٍ حيث يقول إنَّه شاهده وفيه توثيقُ عملٍ غير محدَّد قام به المأمون في المسجد النبويّ عام 202/817-18.[2]

وفقاً لروايةٍ واحدة على الأقلّ لأعمال يحيى العقيقي، أمر أبو جعفر المتوكِّل (حكم 232-47/ 61-247) مديرَ الإنشاءات في الحجاز، اسحق بن سلمة أن يغطِّي حجرة القبر بالرخام وفي وصف ابن عبد ربه (توفِّي 328/940) للأعمال الهامَّة، فإنَّ حجرة القبر غُطِّيت بالرخام من الأرض وحتَّى ارتفاعٍ يساوي طول رجل.[3]

هناك المزيد من أعمال التجديد غير المحدَّدة أمر بها أبو العبَّاس المعتضد (حكم 279-89/892-902) في عام 282/835-6 مذكورة في نصِّ أحد النقوش،[4] أورد أبو عبيدة البكريّ (توفيٍّ 487/1094) أنّ أبا جعفر المقتدر

---

(1) ابن رستة، ***الأعلاق النفيسة***، 75؛ ابن النجَّار، ***الدرَّة الثمينة***، 2-181؛ السمهودي، ***وفاء الوفا***، الجزء الثاني، 470.

(2) ابن قتيبة، ***المعارف***، 3-562؛ وعنه اقتبس البكري في ***المسالك***، الجزء الأوَّل، 410 بند 960؛ المراغي، ***تحقيق النصرة***، 86؛ السمهودي، ***وفاء الوفا***، الجزء الثاني، 296. يتحدَّث ابن قتيبة عن قيام المأمون بتوسعة (*زيادة*) في المسجد، ولكن لأنَّ النقش يذكر فقط أعمال بناء (*عمارة*) غير محدَّدة فإنَّ المراغي والسمهودي وبمنطقيَّةٍ شكَّكا في دقَّة هذه الافتراضات.

(3) ابن عبد ربّه، ***العقد الفريد***، الجزء السابع، ;289 السمهودي، ***وفاء الوفا***، الجزء الثاني، 338. إن ادِّعاء ابن عبد ربّه بأنَّه يعرض وصف شاهد عيانٍ للمسجد النبويّ قد تمَّ التشكيك به في Khoury، ***Meaning***، لكنَّ Flood دافع عنه بشكل جزئيٍّ في ***Great Mosque***، 193-4.

(4) ابن رستة، ***الأعلاق الثمينة***، 74. يشير أبو بكر الصولي (توفِّي 335/947) أنَّ المعتضدّ قام بتوسعة المسجد فعلاً *(أمر بالزيادة في المسجد الجامع بالمدينة)*؛ انظر، عبَّاس، ***شذرات*** (المترجم: إحسان عباس، شذرات من كتب مفقودة في التاريخ)، 421. فيما يبدو أنَّ هذه قراءة مبالغاً فيها للنص، فالنقش كما نقله ابن رستة يتحدَّث فقط عن أعمال تجديد *(تجديد عمارتها)*.

(حكم 32-908/320-259) أرسل بوّاباتٍ من خشب الساج الهندي [أبواب الساج] لوضعها هناك.[1]

كانت رعاية الخلفاء العبّاسيّين للأماكن المقدَّسة في المدينة، مثل الأمويّين بعيدةً عن كونها مقتصرة على المسجد النبويّ. ذكرت سابقاً أنَّ ابن زبالة نسب بناء مسجد الجمعة إلى والي المنصور عبد الصمد بن علي. وأيضاً أشرت سابقاً إلى أنَّ قبور شهداء معركة أحد كانت بالنسبة لبعض المؤرِّخين المحليِّين في المدينة جزءاً مهمّاً من المعالم المقدَّسة للمنطقة. وفي وقت عبد العزيز بن عمران في أواخر القرن الثاني/ أوائل التاسع كان هناك مسجدٌ مشيَّدٌ فوق قبر أشهر هؤلاء الشهداء، عمِّ النبيّ حمزة بن عبد المطلب، وقد لاحظ المقدسيّ أيضاً وجود مسجد في هذا الموقع في منتصف القرن الرابع/ العاشر.[2]

إنَّ وقت بناء هذا المسجد غير واضح، جادل السمهوديّ بأنَّ المسجد الذي بُني لتخليد مكان مقتل حمزة (مصرع) _ وليس بالضرورة أن يكون نفس المكان الذي دفن فيه _ بناه عمر بن عبد العزيز بسبب الوجود القريب للأحجار المزخرفة المتداخلة (الحجارة المنقوشة المطبَّقة)، لكنَّنا لا نملك أيَّ دليلٍ على صحَّة افتراضه.[3] ربّما كان من الأرجح أنَّ العبَّاسيِّين وليس الأمويِّين هم من خلدوا ذكرى هذا الموقع بما أنَّ حمزة كان أخاً لمن تنتسب عائلتهم

---

(1) البكري، *مسالك*، الجزء الأوَّل، 410 بند 960.

(2) ابن شبة، *تاريخ*، الجزء الأوَّل، 82. وأيضاً استشهد به في السمهودي، *وفاء الوفا*، الجزء الثالث، 309، 328؛ المقدسي، *أحسن التقاسيم*، 82. أشار ابن النجّار أنَّ هناك ضريحاً أكبر (مشهد) بُني فوق قبر حمزة بعد عدَّة قرون، أمرت ببنائه أمُّ الخليفة الناصر في 590/-1193 4؛ انظر كتابه *الدرَّة الثمينة*، 127. حول تاريخ قبر حمزة، انظر Rāgib، ***Premiers monuments funéraires***، Leisten 31; ***Architekture für Tote***، Schöller 194; ***Living and the Dead***، 508-9 (حاشية 168).

(3) السمهودي، *وفاء الوفا*، الجزء الثالث، 7-206.

لاسمه، العبَّاس بن عبد المطَّلب.

إنَّ ما يمكن تسميته (سياسة القبور) كان أمراً مهمّاً للغاية في المدينة في العصر الإسلاميّ المبكر، حيث لم يكن يُسمح للجميع أن يُدفنوا حيث يرغبون أو حيث ترغب عائلاتهم.[1]

على سبيل المثال، قيل في إحدى الروايات إنَّ والي معاوية على المدينة، مروان بن الحكم، منع دفن ابن الخصم الرئيس الحسن بن علي في حجرة عائشة (التي دفن فيها النبي وأبو بكر وعمر)، وتمَّ دفنه في بقيع الغرقد بدلاً من ذلك.[2]

يُعتقد على نطاقٍ واسع أنَّه في البداية مُنع دفن عثمان بن عفان في الحجرة مع النبي وخلفائه الاثنين وبعدها مُنع دفنه في بقيع الغرقد. وبدلاً من ذلك تمَّ دفنه في مكان يُدعى *حش كوكب* ومن ثمَّ قام الأمويُّون بإحضاره إلى داخل البقيع.[3]

يبدو أنَّ عبد العزيز بن عمران كان يظنُّ أنَّ بقيع الغرقد هي أقرب ما تكون لمقبرة عائليَّة، حيث عرَّفها بأنَّها المكان الذي يدفن فيه بنو هاشم [عائلة النبيّ وتتضمن العلويِّين والخلفاء العبَّاسيِّين] بعضهم بعضاً اليوم.[4] في ظلِّ هذا الجوِّ المتوتِّر الذي يحيط بمواقع القبور، قد يكون من المفاجئ أن يقوم الحكَّام

---

(1) لنظرة أشمل، انظر zaman، ***Death***; Halevi، Muh***ammad's Grave***.

(2) ابن شبة، ***تاريخ***، الجزء الأوَّل، 74.

(3) ***المرجع السابق ذاته***، الجزء الأوَّل، 6-75؛ الطبري، ***تاريخ***، الجزء الأوَّل، 50-3045؛ ابن النجَّار، ***الدرَّة الثمينة***، 233؛ السمهودي، ***وفاء الوفا***، الجزء الثالث، 9-297. في رواية الواقدي، حتَّى أنَّه تمَّت الإشارة «يجب أن يدفن عثمان فيما يسمى *مقبرة اليهود*»؛ انظر الطبري، ***تاريخ***، الجزء الأوَّل، 3047.

(4) ابن شبة، ***تاريخ***، الجزء الأوَّل، 80. تبعاً لروايةٍ أخرى للواقدي فإنَّ الموقع المسمَّى *حش كوكب* تمَّ دمجه في *بقيع الغرقد* وأصبح اسمها مقبرة بني أميَّة؛ انظر الطبري، ***تاريخ***، الجزء الأوَّل، 3048.

الأمويُّون ببناء نصب تذكاريٍّ لتخليد ذكرى المكان الذي استُشهد فيه سلف بارز من عائلة منافسة وهو يقاتل جيشاً غير مسلم بقيادة والد الخليفة معاوية.

الخلاصة

في دراسةٍ حديثةٍ جدًّاً، بيّن نجم حيدر كيف أنَّ الشيعة الإماميَّة من القرون الإسلاميَّة المبكرة قاموا بتقديس طبوغرافيا الكوفة الحضريَّة ـ التي أسَّسها غزاة العراق الساساني في 17/638 ـ عبر تحويل مساجدها القبليَّة إلى مساجد طائفيَّة ومن ثمَّ تصنيف بعضها على أنَّه مبارك وبعضها الآخر على أنَّه ملعون.(1)

يجب أن يكون واضحاً الآن أنَّ عمليَّات تقديس مماثلة ـ على نطاق أوسع في الواقع ـ كانت تحدث في المدينة في الوقت نفسه. رسم المؤرِّخون المحليُّون مثل ابن زبالة وابن شبة ويحيى العقيقي مشهداً غطَّته مواقع تخلِّد مسيرة النبيِّ في المدينة وبأيِّ حالٍ من الأحوال ليس من الواضح إن كانت كلُّ هذه المواقع موجودةٌ ماديَّاً في طبوغرافيا المدينة، لكن وبشكلٍ تدريجيٍّ على مدى القرنين الأوَّل - الثالث/ السابع - التاسع فإنَّه تم إعطاء الكثير من هذه المواقع ذلك الوجود الماديَّ، عادةً ـ هذا على الأقلّ ما قيل لنا ـ من قبل الخلفاء المتعاقبين وممثِّليهم في المدينة.

تُظهر عمليَّة تقديس معالم المدينة في الأدب ومن خلال الصروح أدلَّةً بسيطةً على أنَّها بدأت قبل استيلاء المروانيِّين على السلطة في الحجاز من عبد الله بن الزبير في 73/692، من المحتمل أنَّها اضطرَّت إلى الانتظار خمسة عشر عاماً إضافياً لحين أمر الوليد بن عبد الملك بإعادة إعمار المسجد النبوي في 88/ 706-7.

دليلٌ إضافيٌّ على هذه الفجوة التي امتدَّت لثلاثة أرباع القرن بين وفاة النبيِّ

(1) Haider، *Origins of the Shi'a*، 231-48.

وبداية الاهتمام بتخليد ذكرى المواقع المرتبطة بسيرته هو حقيقة أنَّ مصادر المعلومات الأبكر التي نمتلكها غالباً ما تختلف حول مكان وجود العديد من هذه المواقع فعليّاً.

اقترحت سابقاً أنَّ عمل المروانيِّين في المدينة ربَّما يكون قد ثبّت موقع قبر النبيّ، ويمكننا هنا أن نضيف مثالاً آخر، قبر ابنته فاطمة. كان هناك جدلٌ كبيرٌ حول ما إذا كانت دُفنت في حجرتها والتي كان يمكن ضمّها إلى المسجد المروانيّ، أو في بقيع الغرقد.[1] حدَّد العديد من العلماء المبكرين بمن فيهم أبو غسَّان وابن زبالة مكان دفنها بأنَّه في البقيع، حتَّى أنَّ المسعوديَّ يستشهد بنصٍّ منقوشٍ على رخام أحد القبور في تلك المقبرة والذي يُقرأ كالآتي: «بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله خالق الأمم ومحيي الرمم، هذا قبر فاطمة بنت رسول الله (صلى الله عليه وعلى آله وسلم)، سيِّدة نساء العالمين، وقبر الحسن بن عليٍّ بن أبي طالب، وعليٍّ بن الحسين بن عليٍّ ومحمَّد بن عليٍّ وجعفر بن محمَّد، السلام عليهم أجمعين».[2]

على الرغم من المصادفة اللطيفة حيث أنَّه في موقعٍ واحدٍ ـ كما يدَّعي النص ـ دفن كلٌّ من ابنة النبيّ والأئمَّة الثاني والرابع والخامس والسادس من أئمَّة الشيعة، أشار الرحَّالة الإسماعيلي ناصر خسرو (وهو يناقش رحلته إلى المدينة في 439/1048) إلى أنَّ الشيعة يدَّعون أنَّ قبر فاطمة الزهراء موجودٌ

---

(1) ابن شبة، *تاريخ*، الجزء الأوَّل، 72؛ ابن النجار، *الدرّة الثمينة*، 231؛ المطري، *تعريف*، 102؛ المرغاني، *تحقيق النصرة*، 6-205؛ السمهودي، *وفاء الوفا*، الجزء الثالث، ;9-280 Schöller، ***Living and the Dead***، 504-6 (حاشية 165)

(2) ابن شبة، *تاريخ* الجزء الأوَّل، 80-79؛ السمهودي، *وفاء الوفا*، الجزء الثالث، 286؛ المسعودي، *مروج الذهب*، الجزء الرابع، 3-132.

في المسجد النبويّ.[1] يشير هذا إلى أنَّ الجدل في النهاية ذو طبيعة طائفيَّة، لكن ببساطة تخبرنا المصادر الأبكر أنَّ الموقع الفعليَّ لقبر فاطمة قد نُسي ويتطلَّب إعادة اكتشافه، هذا يشير بدوره إلى أنَّ الموقع لم يكن يُعتبر مستحقّاً لتخليد ذكراه لبعض الوقت بعد وفاتها.

عندما ازداد الاهتمام بتوفير المعالم أخيراً ـ أدبيّاً وماديّاً ـ لم يكن التركيز بأيِّ حالٍ منصبّاً على المسجد والقبر النبويِّ فقط بل إنَّ المواقع الأخرى التي كانت تخلِّد جوانب من سيرة النبيّ وأصحابه أيضاً كانت مهمَّة.

بمضيِّ الوقت تمَّ تأكيد المركزيَّة المتزايدة للمسجد والقبر: ظهر هذا التركيز المهيمن عند المؤرِّخ المحليّ يحيى العقيقي في أواخر القرن الثالث/ التاسع بطريقةٍ لم تكن موجودةً عند ابن زبالة وابن شبة.

بالمثل، إنَّ الأدلَّة على رعاية العبَّاسيِّين للمواقع في المدينة تُظهر اهتماماً أكبر نسبيّاً ـ عند مقارنتها بأدلَّة الرعاية الأمويَّة ـ بمسجد النبيِّ عن باقي المواقع

---

(1) ناصر خسرو، *سفرنامة*، 77. قبل أكثر من نصف قرنٍ بقليل من رحلة ناصر خسرو كان الإماميُّ ابن بابويه في رحلته إلى المدينة بعد الحجِّ، ومن أفعاله يبدو أنَّ قبر فاطمة كان في حجرتها (بيت) والذي كان في ذلك الوقت ضمن المسجد النبويّ، انظر كتابه ***من لا يحضره***، الجزء الثاني، 3-341. وأشار نفس الكاتب (في الجزء الثاني، 345) أنَّ هناك مسجداً في موقع قبور الأئمَّة الأربعة في البقيع. ربَّما كان أقدم رسمٍ معروفٍ حتَّى الآن للمسجد النبويِّ في المدينة (انظر الحاشية 18) يتضمَّن غرفةً مربَّعةً في الزاوية العلويَّة اليسرى (الجنوبيَّة الشرقيَّة) تحتوي على أربعة قبور. ومن الواضح أنَّ هذه محاولة لتصوير الحجرة التي تضمُّ قبور كلٍ من النبيِّ وأبي بكر وعمر. وقد اقترح Flood أن القبر الرابع يمكن أن يعكس روايات موقع دفن فاطمة أو أن يكون قبراً إضافيّاً داخل الحجرة من المفترض أن يكون محجوزاً للمسيح، انظر كتابه ***Faith، religion***، 249. ومن المؤكَّد أنَّ الخيار الثاني مقبول أيضاً، إذ يبدو من تحليلٍ موجزٍ للمناقشة في السمهودي، *وفاء الوفاء*، الجزء الثاني، 318، أنَّ فكرة دفن المسيح في الحجرة النبويَّة كانت قيد التداول في الدوائر السنيَّة والشيعيَّة على الأقلّ منذ منتصف إلى أواخر القرن الثالث/التاسع.

الأخرى المرتبطة بسيرته.

عندما ألّف الشاعر الفضل بن العبّاس العلويّ مرثاةً للمدينة في أعقاب الهجوم الذي شنّه اثنان من العلويِّين في 884/ 271 واللذان كانا يحاولان انتزاع الأموال من الناس فقد أكّد حصريّاً على انتهاك الموقع داخل المسجد النبوي:

أخربت دار هجرة المصطفى البر   فأبكى خرابها المسلمينا
عين، فابكي مقام جبريل والقبر   فبكّي والمنبر الميمونا
وعلى المسجد الذي أسّه التقوى   خلاء أضحى من العابدينا
وعلى طيبة التي بارك الله   عليها بخاتم المرسلينا
قبّح الله معشراً أخربوها   و أطاعوا مشرّداً ملعونا
أخربوها برأي أسود، عبد   آبق لا يدين لله دينا
فأنا الدّهر لا أزال لما نالوه   من حرمة النبيّ حزينا[1]

---

(1) هذه ترجمة للقصيدة عند المرزبانيّ، *معجم الشعراء*، 7-226. هناك تغييرٌ طفيف في النسخ (تفتقد آخر بيتين) عند الطبري، *تاريخ*، الجزء الثالث، 2016، ويوجد في البيت الرابع تغييرٌ طفيفٌ تجده عند ابن خرداذبة، *مسالك*، 128. (ويتغيَّر اسم الشاعر أيضاً بشكل طفيف من نصٍّ لآخر). طيبة (في البيت الرابع) هو اسمٌ شائع آخر للمدينة، وتبعاً للسياق فإنَّ المسجد الذي أسّس على التقوى يشير هنا إلى المسجد النبوي أكثر من مسجد قباء، حول هذا الجدل، انظر الحاشية 88.

الفصل الخامس

على خطى النبي، زيارة قبره: بداية الحجِّ الإسلامي إلى المدينة

ركّز البحث في انبعاث المدينة كمدينةٍ معترفٍ بقدسيَّتها في الإسلام على جانبين أساسيَّين:

أوّلها، إنشاء فضاءٍ مقدَّس (حرم) ضمن الواحة خلال مسيرة النبيِّ وتوسُّع وتطوُّر هذا الفضاء عن طريق نشاط عدد من العلماء والخلفاء على مدى القرون التالية.

ثانيها، تطوُّر المعالم المقدَّسة وطبوغرافيا المدينة الإسلاميَّة على مدى القرنين الثاني/الثامن والثالث/ التاسع عن طريق مزيجٍ من الإحياء التاريخيِّ والمادِّيِّ لمواقع معيَّنة تمَّ تحديدها على أنَّها ذات صلةٍ إلى حدٍّ ما بمسيرة النبيّ.

كلاهما جزآن أساسيَّان من القصَّة ولكن تبقى قضيَّة واحدة عالقة: الحجّ.

يُعتبر الحجُّ إلى المدن المقدَّسة وغيرها من الفضاءات المقدَّسة ظاهرةً عالميَّة. في داخل العالم الإسلاميّ وإلى جانب الحجِّ إلى مكَّة هناك مجموعةٌ من الممارسات المرتبطة بالحجِّ في معظم المدن وحتَّى المناطق الريفيَّة (غالبا يطلق عليها بالعربيَّة

زيارات مفردها زيارة).[1]

لا يمكن تصوُّر النسيج الحضريِّ لمكَّة والمدينة وتطوُّر البنية التحتيَّة في الحجاز بدون الحجِّ وزيارة المدينة، والتي يستكمل بها الحجَّاج طقوس الحجِّ في مكَّة منذ قرون. في هذا الفصل، سأبحث في الأدلَّة الموجودة على ممارسة الحجِّ إلى أيِّ موقع في المدينة على مدى القرون الإسلاميَّة المبكرة، جنباً إلى جنب مع الطقوس الخاصَّة المرتبطة بالحج ومعنى هذه الممارسة/الممارسات التي يُمكن أن نراها.

كما قد يظن القارئ الآن، لا يوجد أيُّ دليلٍ موثَّقٍ على أيِّ ممارسةٍ من هذا القبيل في القرون الأربعة أو الخمسة الهجريَّة الأولى.[2] سوف تسند المناقشة في هذا الفصل وبشكل أساسي إلى نفس المواد ـ التاريخيَّة المحليَّة، مجموعات الحديث، الأعمال الفقهيَّة ـ التي أغنت استنتاجاتنا في الفصول السابقة. يمكن أن نبدأ هنا بالتركيز على تلك الروايات التي يبدو أنَّها تقدِّم أدلَّةً على ممارسة الحجِّ إلى بعض المواقع المتفرِّدة خارج المسجد النبويّ والتي تمَّت مناقشتها في الفصل الرابع، ذلك قبل أن ننتقل بمزيد من التفصيل إلى المسجد النبويِّ

(1) هناك العديد من الدراسات حول الحجّ، ولكن لمقدِّماتٍ عامَّة انظر Peters، ***Hajj***. حول الحجِّ الإسلاميِّ المبكر، انظر أيضاً Hawtig، ***Hajj***. وMcMillan، ***Meaning of Mecca***. للحصول على عمل عن بعض هذه الزيارات، خاصَّةً فيما يتعلَّق بفترة ما بعد القرن الخامس/الحادي عشر، انظر Olesn، Culet des saints ; Taylor، ***In the Vicinity*** ; Meri، ***Cult of Saints*** ; وأخيراً Schöller، ***Living and the Dead***، 168-11. حول عادات الحجِّ في شبه الجزيرة العربيَّة على مدى أطول، انظر McCorriston، ***Pilgrimage and Household***، 134-19.

(2) أهمُّ وثيقة موجودة وربَّما تعود إلى القرن الثالث/التاسع أو الرابع/العاشر هي اللفيفة الورقيَّة المجزَّأة المحفوظة في دار الكتب في القاهرة، انظر الفصل الرابع، الحاشية 18. إلى جانب رسم تخطيطيٍّ للمسجد النبويِّ، تحوي هذه اللفيفة نصّاً يمدح المدينة ويشجِّع الحجَّ إلى القبر النبويّ.

وقبر النبيِّ فيه. بشكلٍ عامٍّ، سوف تتركَّز المناقشة على الجدل الفكريّ في كتب الحديث والفقه كبداية، لكنَّنا سوف نعود إلى السؤال عن الدليل التاريخيِّ للممارسات الفعليَّة في نهاية هذا الفصل.

على خطى النبيّ

تضمَّنت أعمال المؤرِّخين المحليِّين للمدينة أواخر القرن الثاني والثالث/التاسع، العديد من الروايات التي من المفترض أنَّها سعت إلى تشجيع الزيارات الدينيَّة إلى بعض المواقع المرتبطة بسيرة النبيّ في المدينة. على سبيل المثال، هناك عدَّة أحاديث عن مسجد قباء والتي تساوي بين زيارة مسجد قباء للصلاة وأداء العمرة في مكَّة.[1] هناك مجموعة أصغر من الروايات تشير إلى أنَّ الصلاة في قباء أفضل ثواباً من أدائها في القدس.[2] من المؤكَّد أنَّ مثل هذه المقارنات لم تُلزم كلَّ المسلمين بزيارة مسجد قباء، لكنَّها مع ذلك قدَّمت مبرِّراً لمثل هذه الرحلة. بنفس السياق ودرجة الأهمِّية هناك الأحاديث التي تشرح كيف ومتى جاء النبيُّ نفسه (وأحياناً شخصيات مهمَّة في نفس الفترة المبكرة) إلى مسجد قباء للصلاة، وأين صلّى بالضبط.[3]

---

(1) لمناقشة شاملة (بما في ذلك إشارات إلى روايات عند ابن زبالة، وابن شبة ويحيى العقيقي من بين آخرين)، انظر السمهودي، ***وفاء الوفا***، الجزء الثالث، 4-141؛ أيضا كمثال انظر ابن أبي شيبة، ***المصنَّف***، الجزء الثالث، 363؛ ابن شبة، ***تاريخ***، الجزء الأوَّل، 3-32؛ ابن النجار، ***الدرَّة الثمينة***، 188؛ المطري، ***تعريف***، الجزء الثالث، وأخيراً المراغي، ***تحقيق النصرة***، 2-51.

(2) ابن أبي شيبة، ***المصنَّف***، الجزء الثالث، 363؛ ابن شبة، ***تاريخ***، الجزء الأوَّل، ;33 ابن النجَّار، ***الدرَّة الثمينة***، 188؛ المطري، ***تعريف***، الجزء الثالث، ;111 المراغي، ***تحقيق النصرة***، 53؛ السمهودي، ***وفاء الوفا***، الجزء الثالث، 5-144.

(3) بشكلٍ عامٍّ انظر السمهودي، ***وفاء الوفا***، الجزء الثالث، 53-146، 60-159 (مع اقتباساتٍ من مجموعة من المصادر المبكرة تتضمَّن ابن زبالة، ابن شبة، يحيى العقيقي)؛ وأيضاً انظر كمثال، ابن أبي شيبة، ***المصنَّف***، الجزء الثالث، 363؛ البخاري، ***الجامع الصحيح***، الجزء

يصعب تحديد التاريخ الدقيق الذي أصبحت فيه هذه الروايات قيد التداول، لكن نظراً لأنَّها تظهر في أعمال أوائل القرن الثالث/التاسع، من المنطقيّ الافتراض أنَّها كانت متداولة في أواخر القرن الثاني/الثامن على أبعد تقدير. عرض أبو غسَّان (توفِّي قبل 6-210/825) روايةً واحدةً تحدِّد المسار الذي كان النبي يسلكه من منزله عبر *المصلَّى* إلى قباء، وختم مضيفاً أنَّ مصدره إسحق بن أبي بكر بن إسحق يذكر أنَّه رأى الخليفة الأمويَّ الوليد بن عبد الملك يتَّبع بدقة هذا المسار من وإلى قباء.[1] إنَّ قبور شهداء أحد شمال المدينة وقبور الصحابة والخلفاء في بقيع الغرقد شرق المسجد النبويّ كانت موضوعاً لرواياتٍ مشجِّعةٍ على الزيارة. قد لا يكون ابن زبالة (توفِّي بعد 199/814) ناقش موضوع قبور أُحُد، لكنَّ هناك مصادر أخرى مبكرة نسبيّاً، بما في ذلك أبو غسَّان وعبد العزيز بن عمران (توفِّي 13-197/812) نقلت أنَّ هناك عدداً من الشخصيات المبكرة المهمَّة ـ النبيّ وابنته فاطمة وبعض أوائل الخلفاء ـ قد زارت هذه القبور.[2] لم تكن هذه الروايات بالضرورة مجرَّد إعادة سردٍ للتاريخ، لكنَّ القصد منها أن تكون واعظاً للمسلمين اللاحقين لزيارة الموقع. يتمُّ سرد مجموعة من قصص المعجزات فيما يتعلَّق بقبور شهداء أحد ووفقاً لإحداها،

الأوَّل، 300-299 (كتاب فضائل الصلاة في مسجد مكَّة والمدينة، باب 4-2) أبو داود، *السنن*، الجزء الثالث، 6-365 (كتاب المناسك، باب 92)؛ ابن شبة، *تاريخ*، الجزء الأوَّل، 34، 39، 41؛ كتاب المناسك، ;397 ابن النجَّار، الدرَّة الثمينة، 8-187؛ وأخيرا المطري، تعريف، 11-109.

(1) ابن شبة، *تاريخ*، الجزء الأوَّل، 2-41؛ أيضا اقتبس في السمهودي، *وفاء الوفا*، الجزء الثالث، 159.

(2) انظر في ابن شبة، *تاريخ*، الجزء الأوَّل، 6-85؛ أبو داود، *السنن*، الجزء الثاني، 366 (كتاب المناسك، باب 96)؛ البيهقي، *دلائل النبوَّة*، الجزء الثالث، 9-303؛ ابن النجار، *الدرَّة الثمينة*، 127؛ المراغي، *تحقيق النصرة*، 17-216؛ السمهودي، *وفاء الوفا*، الجزء الثالث، 4-322.

أنَّ أصحاب القبور يردُّون التحيَّة على من يزورهم ويلقيها عليهم.[1] أيضاً إنَّ النقاشات حول مقبرة بقيع الغرقد وقبور المشاهير فيها مليئة بأحاديث مشابهة حول زيارة النبيِّ لتلك القبور وأين كانت موجودةً بالضبط، كلُّ هذا سوف يؤدِّي إلى تسهيل وتشجيع الحجِّ إليها من قبل المسلمين اللاحقين.[2]

أن يكون أربعة من الأئمَّة العلويِّين ـ الحسن بن عليّ، عليّ زين العابدين، محمَّد الباقر، وجعفر الصادق ـ وربَّما أيضاً ابنة النبيِّ فاطمة، قد دفنوا في البقيع كما في روايات القرن الرابع/العاشر، هذا أيضاً ضَمن أن تُصبح هذه المقبرة موقعاً موصى به للحجَّاج من بعض الشيعة.[3]

إنَّ بعض المساجد الأخرى التي نوقشت سابقاً والتي قيل أنَّ النبيَّ قد صلَّى فيها حصلت أيضاً على رواياتٍ يُمكن أن تشجِّع الحجَّاج على زيارتها. لقد رأينا في الفصل الرابع الاعتقاد بأنَّ مسجد بني ظفر يحتوي على حجرٍ يمكن أن يساعد النساء على الحمل. من غير المحتمل أن تكون هذه الرواية ملهمة للحجَّاج أن يقوموا بزيارة الموقع من مسافة كبيرة، لكنَّ البعض قد زار المسجد من المناطق النائية عن المدينة لهذا الغرض.

بحلول القرن الرابع/العاشر، لدينا أدلَّة جيِّدة على أنَّه تمَّ تشجيع الشيعة

---

(1) كمثال البيهقي، *دلائل النبوَّة*، الجزء الثالث، 9-307؛ ابن النجَّار، *الدرَّة الثمينة*، 127؛ المراغي، *تحقيق النصرة*، 17-216؛ السمهودي، *وفاء الوفا*، الجزء الثالث، 4-323.

(2) حول بقيع الغرقد، انظر ابن شبة، *تاريخ*، الجزء الأوَّل، 83-61؛ المقدسيّ، *أحسن التقاسيم*، 82؛ ابن النجَّار، *الدرَّة الثمينة*، 34-229؛ المطري، *تعريف*، 104-97؛ المراغي، *تحقيق النصرة*، 10-200؛ السمهودي، *وفاء الوفا*، الجزء الثالث، 311-257؛ الأنصاري، *آثار المدينة*، 6-175؛ البكري وطه، *بقيع الغرقد*؛ Behrens، ***Garten des Paradieses***، 5-180 (خصوصاً حول تدمير الوهابيِّين للقبور هناك)؛ *EI*³، تحت اسم بقيع الغرقد (W.End).

(3) بالإضافة للمناقشة في الفصل الرابع، انظر ابن بابويه، *من لا يحضره*، الجزء الثاني، 5-344؛ الهروي، *إشارات*، 9-248.

الإماميَّة على أداء الحجِّ إلى المدينة. كان التركيز الأساس على المسجد النبويِّ وقبر النبيِّ، لكن تمَّ تضمين مواقع أخرى أيضاً.

قام أبو جعفر الكليني (توفِّي 329/941) وابن بابويه (توفِّي 381/991-2)، بتضمين أقسام في مناقشتهما للمدينة، والتي يمكن وصفها على أفضل وجه بأنَّها أدلَّة استرشاديَّة للحجَّاج إلى المدينة.[1] يمكن العثور على نظرةٍ عامَّةٍ موجزةٍ للغاية للنقاط الرئيسة لهذه الأدلَّة الاسترشاديَّة في عملٍ للإسماعيليِّ القاضي النعمان (توفِّي 363/974)[2]. تشرح هذه الأدلَّة الاسترشاديَّة كيفيَّة زيارة المواقع داخل المسجد النبوي بالإضافة إلى توجيههم إلى زيارة بقيع الغرقد، مسجد قباء، مشربة أمِّ إبراهيم، مسجد الفضيخ، مقابر شهداء أحد وخاصَّة قبر حمزة بن عبد المطَّلب ومسجد الفتح.

من خارج الروايات الشيعيَّة لدينا أدلَّة أقلّ على مثل هذه الإرشادات للحجَّاج في هذا الوقت، ولكن تضمَّن كتاب المناسك ـ الذي كُتب في مطلع القرن الرابع/التاسع عشر ـ قائمةً بمساجد النبيِّ (ص) في المدينة والتي يمكن أن نستنتج بشكلٍ معقول أنَّ مؤلِّف العمل كان يوصي بزيارتها.[3] بحسب استشهادات السمهودي (توفِّي 911/1506)، فإنَّ معاصراً مقارباً لمؤلِّف كتاب المناسك وهو أبو عبد الله الأسدي، أدرج على الأقلّ مسجد الفتح، مسجد السقيا ومسجد الذباب ضمن المساجد التي صلَّى فيها النبي والتي يجب على المسلم زيارتها.[4]

---

(1) الكليني، *الكافي*، الجزء الرابع، 548-66؛ ابن بابويه، *من لا يحضره*، الجزء الثاني، 334-51.

(2) القاضي النعمان، *دعائم الإسلام*، الجزء الأوَّل، 295-7.

(3) *كتاب المناسك*، 397-402.

(4) السمهودي، *وفاء الوفا*، الجزء الثالث 198، 201. للمزيد حول الأسدي انظر الفصل الثالث، الحاشية 16.

ممَّا لا يثير الدهشة، أنَّ المسجد النبويَّ هو المعلم المدينيُّ الذي نملك أكثر الأدلَّة على تشجيع الحجِّ إليه. على مرِّ القرون، إنَّ عدداً كبيراً من العلماء المسلمين وافقوا على زيارة القبر النبويِّ وفصّلوا في شرح الطقوس شبه الرسميَّة لهذه الزيارة، سوف يعود تركيزنا إلى هذه الممارسة لاحقاً خلال هذا الفصل. في الوقت الحالي نلاحظ وجود عددٍ من الأحاديث المتداولة، على الأقلّ من القرنين الثاني/ الثامن والثالث/ التاسع، التي تشجِّع الحجَّاج على الصلاة في المسجد النبويِّ بشكل عامّ، ولا تخصِّص حجرة القبر حيث النبيّ وأبو بكر وعمر.

في مقالٍ نُشر عام 1969، للكاتب مائير جيكوب كيستر M. J. Kister، قام الكاتب بدراسة عددٍ من هذه الأحاديث والتي اعتقدَ أنَّها كانت متداولة منذ بدايات القرن الثاني/الثامن.[1] ربَّما كان الأشهر والأكثر انتشارا بينها هو: لا تشدُّ الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد، المسجد الحرام، ومسجدي هذا [المدينة] والمسجد الأقصى [القدس].[2] ومن حينٍ إلى آخر كان يؤخذ بعين الاعتبار مجموعة أخرى من الأحاديث المتداولة على نطاق واسع والتي تقارن بين المزايا النسبيَّة للصلاة في مساجد مكَّة والمدينة والقدس، مع مزايا الصلاة في أماكن أخرى (على سبيل المثال، جبل سينا، الكوفة، دمشق). أحد الأمثلة النموذجيَّة لمثل هذه الروايات: إنَّ صلاةً هناك _ يقصد المسجد في المدينة _ أفضل من

---

(1) Kister، *'You shall only set out for three mosques'*.

(2) اعتمدت الترجمة قليلاً على Kister، *You shall only set out for three mosques*، 173. العبارة التي ترجمها Kister على أنَّها يجب أن لا تسافر إلا إلى ثلاثة مساجد، تُترجم حرفيّاً كالآتي، لا تشدُّ الرحال،[لا توضع السروج فوق ظهور الحيوانات] للتوجُّه إلى الحج إلَّا لثلاثة مساجد (لا تشدُّ الرحال إلَّا لثلاثة مساجد). حول أصل هذا الحديث بشكلٍ خاص انظر أيضاً، Elad، *Medieval Jerusalem*، 153-7; Lecker، *Biographical notes*، 8-41.

1000 صلاة في أيِّ مكان باستثناء مسجد مكَّة.[1] كان التسلسل الهرميُّ لمثل هذه الروايات هو وضع مكَّة أوَّلاً، ثمَّ المدينة، وأخيراً القدس، ولكن سُجِّلت تغييرات موثَّقة في هذه التراتبيَّة.

حديثٌ أخير أكثر ندرة ولكنَّه مع ذلك ذو صلة، قال أبو هريرة نقلاً عن النبيّ: «من جاء مسجدي هذا، لم يأته إلا لخير يتعلَّمه أو يعلمه فهو بمنزلة المجاهد في سبيل الله، ومن جاء لغير ذلك، فهو بمنزلة الرجل ينظر إلى متاع غيره».[2]

مثل هذا الترويج للحجِّ إلى المدينة والمواقع المختلفة داخلها لم يمرّ بدون معارضة. من المعروف جيِّداً في الدراسات الحديثة أنَّ علماء المسلمين تجادلوا بشكلٍ مكثَّفٍ منذ القرن الثاني/ الثامن على الأقلّ حول جواز زيارة القبور والصلاة عندها، وكان للقبور في بقيع الغرقد ومقابر شهداء أحد نصيبٌ من هذه الجدالات.[3]

واحدة من أقدم الأطروحات عن البدع (مفردها بدعة)، «المحدثات المحرَّمة»، للعالم القرطبيّ ابن وضَّاح المالكي (توفِّي 287/900)، تضمَّنت فصلاً قصيراً يدين «اتِّباع خطى [النبي] (اتِّباع الأثر)».[4] تُنسب الرواية الأوَّلى في هذا الفصل إلى المعرور بن سويد الأسدي،[5] وهي توضح بشكلٍ حاسمٍ

(1) ابن أبي شيبة، *المصنف*، الجزء الثالث، 361. للمزيد من مثل هذه الأحاديث والمراجع، انظر Kister، ***You shall only set out for three mosques***.

(2) ابن أبي شيبة، *المصَّنف*، الجزء الثالث، 360.

(3) كما في مراجع الزيارات في الحاشية 1، انظر Halevi، ***Muhammad's Grave***.

(4) ابن وضَّاح، *البدع*، 8-185؛ للنقاش، انظر Fierro، ***Treatises***، 19-217.

(5) راوٍ كبيرٍ في العمر بشكل لا يصدَّق، التقاه سليمان الأعمش عندما كان في المائة والعشرين من العمر؛ انظر ابن أبي حاتم، *الجرح والتعديل*، الجزء الثامن، 16-415؛ المزي، *تهذيب*

عدم موافقة ابن وضَّاح على صلاة الحجَّاج في المساجد التي صلَّى فيها النبي:

«خرجت مع أمير المؤمنين عمر بن الخطاب من مكَّة إلى المدينة، فلمَّا أصبحنا صلَّى بنا، ثم رأى الناس يذهبون مذهباً (يتَّجهون إلى مكان ما) فقال أين يذهب هؤلاء؟ فقيل له يا أمير المؤمنين، مسجدٌ صلَّى فيه رسول الله (ص) وهم يأتونه ويصلُّون فيه، فقال: إنَّما هلك من كان قبلكم بمثل هذا، يتَّبعون آثار أنبيائهم فيتَّخذونها كنائس وبِيَعاً (المترجم البِيَع مفردها بيعة مكان الصلاة عند اليهود)، من أدركته الصلاة في هذه المساجد فليصلِّ، من لم تدركه فليمض، ولا يتوجَّه إليها».

وأورد ابن أبي شيبة في *المصنَّف* حديثاً مشابهاً منسوباً إلى المعرور الأسديّ يعارض مثل هذه الممارسة.[1] على الرغم من هذه المعارضة لممارسة البحث عن المساجد التي صلَّى فيها النبيّ، إلَّا أنَّه يجب علينا التوضيح أنَّ هذه الممارسة لم يكن موصى بها فقط في كتب التاريخ المحلِّيّ للمدينة.[2] أورد كتاب *المصنَّف* لليمنيّ المهاجر إلى مكَّة، عبد الرزاق الصنعاني (توفِّي 211/827) مجموعةً من آراء علماء مبكرين والذين يُفترض أنَّهم أدانوا زيارة المدينة أو على الأقلّ لم يروا أنَّ هذه الممارسة تستحقُّ الجهد. نصح المكِّي عطاء بن أبي رباح (توفِّي 115/733) رجلاً بأن «سبعة أشواط حول البيت [الكعبة] أفضل من رحلتك إلى المدينة.»[3] وروى عبد الرزاق أيضاً أنَّه عندما ذكر أحد رفاقه للكوفّي سفيان الثوريّ (توفِّي 161/778) عن نيَّته زيارة المدينة، أجاب ببساطة: لا تفعل

الكمال، الجزء الثامن والعشرين، 3-262.

(1) ابن أبي شيبة، *المصنَّف*، الجزء الثالث، 8-367.

(2) كمثال، انظر *البخاري*، الجامع، الجزء الأوَّل، 5-132 (كتاب الصلاة، باب 89)، 301-299 (كتاب فضائل الصلاة في مسجد مكَّة والمدينة)

(3) عبد الرزاق، *المصنَّف*، الجزء الخامس، 5-134.

ذلك![1]

على الرغم من الأهمِّية النسبيَّة للروايات التي تشجِّع الحجَّ إلى المدينة أو بعض المواقع المحدَّدة هناك فإنَّه من الواضح أنَّه لم يكن موصى بذلك على نطاقٍ واسعٍ خلال القرنين الثاني/ الثامن والثالث/ التاسع.

زيارة قبر النبيّ

إلى حدٍّ بعيد، كانت أكثر ممارسات الحجِّ الإسلاميَّة المعروفة والتي تتضمَّن المدينة هي الزيارة إلى حجرة القبر المشيَّدة داخل المسجد النبويّ في أواخر القرن الأوَّل/ أواخر القرن الثامن، والتي تحتوي قبور النبيّ واثنين من خلفائه، أبي بكر وعمر بن الخطاب.[2] لم يتمَّ قبول هذه الممارسة بشكلٍ كامل من قبل جميع علماء المسلمين ولكن على الأقلّ منذ القرن السادس/ الثاني عشر فإنَّ هؤلاء العلماء ناقشوا وجادلوا بانتظام جواز وشيوع القبر النبويِّ كموقع للحجّ.[3] أطروحتان مؤثِّرتان تشجِّعان هذه الممارسة وتدافعان عنها، بالإضافة

(1) المرجع السابق ذاته. مسألة آراء سفيان حول الحجِّ إلى المدينة محيِّرة نوعا ماً. بالإضافة إلى الرأي الذي حفظه عبد الرزاق، فهناك راوٍ (أبو القاسم طاهر) عن كتاب يحيى العقيقي ***أخبار المدينة*** وفيه أنَّ الثوريَّ نقل حديثاً يشجِّع فيه على زيارة قبر النبيّ. انظر السمهودي، ***وفاء الوفا***، الجزء الخامس 29. في ضوء المناقشة اللاحقة في هذا الفصل لعمليَّة ظهور أحاديث تشجِّع على الحجِّ إلى القبر النبويّ والدور البارز الذي لعبه يحيى العقيقي في هذه العمليَّة، فإنَّ آراء سفيان الثوريّ التي حفظها عبد الرزاق تبدو لي أنَّها تملك وزنا أكبر، ولكن لا يوجد دليل حاسم لمثل هذا الافتراض.

(2) دراسات حديثة مثيرة للاهتمام حول جوانب هذه الممارسة، وفي الغالب تناقش فترة القرن السادس/ الثاني عشر وما بعده، تتضمَّن Schöller، ***Living and the Dead***، 45-82; Behrens، ***Garten des Paradieses***، 227-76.

(3) واحد من أكثر المتحمِّسين لهذا الحجِّ، القاضي عيَّاض المالكي الشمال أفريقيّ (توفِّي 1149/544)، كان مخادعاً بعض الشيء عندما أكَّد أنَّ زيارة قبره (ص) هي من العادات الإسلاميَّة (السنن) وهناك إجماعٌ عليها، انظر كتابه ***شفاء*** (المترجم: الشفا في أحوال

إلى تحديد كيفيّة أدائها، تمَّ تأليفهما من قبل أبي اليمن عبد الصمد بن عساكر (توفّي 687/1288) وتقي الدِّين السبكي (توفّي 756/1355)، تمّت كتابة الأخيرة على الأقلّ جزئيّاً لدحض حجّة ربّما أشهر منتقدي الزيارة، ابن تيميّة (توفّي 728/1328).[1]

بدءاً من أعمال ابن النجّار (توفّي 643/1245) وصاعداً فإنَّ تواريخ المدينة المحليّة أصبحت تحوي كجزءٍ من سياقها فصلاً عن ممارسة الحجِّ إلى قبر النبيّ.[2] مع ذلك، فإنَّ تتبُّع الخطوط العريضة لهذه المناقشة إلى ما قبل القرن السادس/الثاني عشر أمرٌ صعبٌ للغاية.

تروّج الكثير من الأحاديث التي تمَّ العثور عليها في المجموعات الحديثيّة المبكرة (غالباً القرن الثالث/ التاسع وأواخر القرن الرابع/العاشر) للصلاة على النبيِّ والتسليم عليه. وينسب لإسماعيل بن إسحاق القاضي (توفّي 282/895-6) فضل كتابة أطروحةٍ قصيرةٍ حول الموضوع.[3] قد سبق للقرآن أن صرَّح «إنَّ الله وملائكته يصلُّون على النبيّ يا أيُّها الذين آمنوا صلُّوا عليه

المصطفى)، الجزء الثاني، 71.

(1) ابن عساكر، *إتحاف الزائر*، السبكي، ***شفاء الأسقام***، السمهودي، والذي استفاد كثيراً من أطروحة السبكي، وأشار إليها مرّة باسم دحض ابن تيميّة في قضيّة الزيارة، انظر ***وفاء الوفا***، الجزء الخامس، 107. نوقشت حجّة ابن تيميّة ضدَّ هذا الحجِّ عند Olesn، ***Culte des saints***، خصوصاً 79-63، وفي مقدِّمة عامّة لكتيّبات وأطروحات حول هذا الموضوع عند Schöller، ***Living and the Dead***، 82-67.

(2) ابن النجّار، ***الدرّة الثمينة***، 26-219؛ الأقشهري، ***الروضة الفردوسيّة***، في الجزء الأوّل، 75-247؛ المطري، ***تعريف***، 71-56؛ المرجاني، ***بهجة النفوس***، الجزء الثاني، 75-906؛ المراغي، ***تحقيق النصرة***، 83-161؛ السمهودي، ***وفاء الوفا***، الجزء الخامس، 131-5. هناك مناقشة قصيرة لمادّة المطري عند Beherns، ***Garten des Paradieses***، *233*.

(3) إسماعيل بن إسحق القاضي، ***فضل الصلاة***.

وسلِّموا تسليما» (القرآن 56:33). ومع ذلك ففي معظم الأحاديث وآيات القرآن لا يوجد على الإطلاق ما يشير إلى أنَّ الشخص يحتاج أن يذهب شخص إلى القبر في المدينة للقيام بذلك.[1] تشير بعض الأحاديث إلى أنَّ الله قد جعل ذلك من عمل ملائكته أن تحمل صلاة المسلمين وسلامهم إلى النبيِّ في قبره من أيِّ مكانٍ في العالم.[2] إحدى الروايات المشهورة التي كانت قيد التداول في الوثائق بنفس الوقت أنَّ عبد الله بن عمر بن الخطاب حين عودته إلى المدينة من أيِّ رحلة، يذهب أوَّلا ليسلِّم على النبيّ وأبو بكر وعمر في قبورهم.[3] مع ذلك قد لا تكون هذه الرواية قد انتشرت لتشجيع الحجِّ إلى هذه القبور، فقد كان ابن عمر يعيش في المدينة ولا يضطرُّ إلى أن يغيِّر طريقه لزيارة المدينة،

---

(1) انظر كمثال، ابن أبي شيبة، *المصنَّف*، الجزء الحادي عشر، 7-55؛ أحمد، *المسند*، الجزء الثالث، 102،261؛ الجزء الرابع، 108؛ الجزء السادس، 3-282؛ أبو داود، *السنن*، الجزء الثاني، 5-124 (كتاب الوتر، باب 26)؛ الترمذي، *جامع*، الجزء الثاني، 8-127 (كتاب المواقيت، باب 117)؛ الدارمي، *سنن*، الجزء الثاني، 9-408 (كتاب الرقاق، باب 58)؛ أبو يعلى، *المسند*، الجزء الحادي عشر، 380، 404؛ Wensinck ، ***Concordance***، *الجزء الثالث*، 349 (s.v. "ṣ-l-w'). تبيِّن العديد من الأحاديث في كتاب إسماعيل ابن إسحق القاضي *فضائل الصلاة* بوضوحٍ أنَّه لا يجب على المرء أن يذهب إلى المدينة شخصياً ليقوم بذلك، كمثال 1-40 يبيِّن ذلك بوضوح شديد.

(2) عبد الرزاق، *المصنَّف*، الجزء الثاني، 215؛ ابن أبي شيبة، *المصنَّف*، الجزء الثالث، 603؛ الجزء الحادي عشر، 34؛ أحمد، المسند، الجزء الأوَّل، 441؛ ابن ماجة، السنن، الجزء الأوَّل، 524 (كتاب الجنائز، باب 65)؛ الدارمي، *سنن*، الجزء الثاني، 409 (كتاب الرقاق، باب 58)؛ إسماعيل بن إسحق القاضي، *فضل الصلاة*، 36؛ ابن بلبان، *إحسان*، الجزء الثالث، 195. حول الملائكة على قبر النبي انظر رواية منسوبة لابن أبي الدنيا في *الموت و القبور*، 75 (رقم 21).

(3) لبعض الأمثلة فقط انظر كتاب مالك *الموطّأ* (رواية الشيباني)، 306؛ عبد الرزاق، *المصنَّف*، الجزء الثالث، 576؛ ابن أبي شيبة، *المصنَّف*، الجزء الرابع، 60-559؛ إسماعيل بن إسحق القاضي، *فضل الصلاة*، 5-83.

وروى معمَّر بن راشد (توفِّي 770/154) أنَّه لا يوجد أيُّ صحابيٍّ عدا عن ابن عمر عُرف باتِّباع هذه الممارسة.[1] في نفس هذه المجموعات الحديثيَّة تظهر أحاديث يبدو أنَّها ترفض ممارسة السفر إلى قبر النبيّ خصيصاً للصلاة عنده، بالتالي يمكن اعتبارها دليلاً على أنَّها كانت ممارسةً معروفةً بالفعل بحلول نهاية القرن الثاني/الثامن. ويُقال إنَّ أحد آخر أقوال النبيّ على فراش الموت كانت لعنه لليهود والنصارى لأنهم اتَّخذوا قبور أنبيائهم أماكن للعبادة (مساجد).[2] وفي صيغة مثيرة للاهتمام، يعلن النبي: «اللهمَّ لا تجعل قبري صنماً (وثناً) يُعبد من دون الله، اشتد غضب الله على قوم اتَّخذوا قبور أنبيائهم أماكن للعبادة»![3] بالطبع يجب فهم مثل هذه النقاشات والأحاديث على خلفيَّة الجدل العامّ حول شرعيَّة زيارة القبور، والصلاة للأموات وبناء الأضرحة فوق قبورهم.[4] أحد التفسيرات المحتملة لوجود مثل هذه الروايات والتي تصرِّح بوضوحٍ أنَّ الصلوات والسلام على النبيّ صحيحة أينما كان المكان الذي صدرت منه، هو أنَّها كانت جزءاً من الجدل ضدَّ ممارسة الحج إلى القبر النبويِّ لأداء تلك الأفعال. وفي روايةٍ إماميَّةٍ لاحقةٍ منسوبةٍ للإمام السادس جعفر الصادق (توفي 765/148) والتي تعاملت بشكلٍ مسبق مع هذا التهديد المحتمل: «مر على المدينة وسلِّم على رسول الله (ص) عن قرب، حتَّى ولو كانت الصلاة تصل

---

(1) عبد الرزاق، *المصنَّف*، الجزء الثالث 576. ربما لم يكن معمر محقَّاً في هذا التأكيد: فالسمهودي اقتبس من ابن زبالة حادثة مشابهة والتي فيها أنَّ أنس بن مالك سلَّم على النبيّ في قبره؛ انظر كتابه *وفاء الوفا*، الجزء الخامس، 77.

(2) انظر الفصل الرابع، الحاشية 51.

(3) ابن أبي شيبة، *المصنَّف*، الجزء الثالث، 366؛ أحمد، *المسند*، الجزء الثاني، 246.

(4) حول هذا انظر خاصَّة Goldziher، ***Muslims Studies***، الجزء الأوَّل، 38-209؛ الجزء الثاني، 341-255؛ Leisten، ***Architektur für Töte***، Schöller، ***Living and the Dead***; Halevi، ***Muhammad's Grave***

إليه من بعد».[1] هناك في الواقع مجموعة من الأحاديث المبكرة والتي ترفض صراحةً ممارسة الذهاب إلى قبر النبيّ للصلاة والسلام عليه. اشتهر مالك بن أنس (توفِّي 795/179) بعدم موافقته لرجلٍ قال أنا زرت النبي، على الرغم من أنَّ المالكيَّة اللاحقين والذين كانوا يؤيِّدون الزيارة حاولوا تفسير ذلك بشكلٍ مختلف.[2]

لم يوافق العالم المدينيُّ الشهير المبكر سعيد بن المسيب (توفِّي 713/94) الأشخاص الذين رآهم يسلِّمون على النبي، لكن يظهر أنه كان يعتقد أنَّ النبي لم يكن موجوداً في قبره بعد الآن.[3] وعلى ما يبدو فإنَّ الحسن بن الحسن بن عليّ منع الناس ذات مرَّةٍ من فعل أيِّ شيءٍ عند القبر وتلا عليهم كلمات النبي: «لا تجعلوا قبري عيداً، ولا تجعلوا بيوتكم قبوراً، وصلُّوا عليَّ فإنَّ صلاتكم تبلغني حيث كنتم».[4]

بحلول الوقت الذي احتلَّ فيه موضوع الزيارة ذروة النقاشات في القرن السادس/ الثاني عشر ظهرت بالطبع أحاديث تشجِّع بوضوحٍ زيارة قبر النبيِّ بعد موته. تقدِّم مصادر متعدِّدة ما بين عشرة إلى عشرين حديثاً من هذه

---

(1) الكليني، *الكافي*، الجزء الرابع، 552؛ اختلاف بسيط في 553.

(2) Schöller، ***Living and the Dead***، 27. لمثال على ارتباط المالكيَّة المتأخِّرين بالزيارة انظر الحاشية 27.

(3) عبد الرزاق، *المصنَّف*، الجزء الثالث، 576-7؛ انظر أيضاً Szilágyi، ***Prophet like Jesus***، 142.

(4) عبد الرزاق، *المصنَّف*، الجزء الثالث، 577؛ ابن أبي شيبة، *المصنَّف*، الجزء الثالث، 365-6؛ باختلاف بسيط عند إسماعيل بن إسحق القاضي، *فضل الصلاة*، 40-1. يُنسب هذا الحديث بدون القصَّة معه إلى أبي هريرة عند أبي داود، *السنن*، الجزء الثاني، 366 (كتاب المناسك، باب 96). هناك حادثة مشابهة حصلت للإمام الرابع عند الشيعة عليّ بن الحسين زين العابدين (توفِّي 713/95)؛ انظر إسماعيل بن إسحاق القاضي، *فضل الصلاة*، 35-6.

الأحاديث، هي تَعِدُ في الغالب بشفاعة النبيّ (أو شيءٍ مشابه) للزائر يوم القيامة. بعض هذه الأحاديث يهدِّد بالعقاب أولئك الذين يقومون بالحجّ إلى مكّة ولا يزورون قبر النبيّ في هذه الرحلة إلى الحجاز.[1] الكثير من الأدلّة الواضحة على تداول هذه الأحاديث يأتي من القرن الرابع/ العاشر، بين كلٍّ من السنّة والشيعة، على الرغم من أنّنا سوف نرى أنَّ بعض الأحاديث ذات الصلة كانت متداولة في وقت سابق.

أوّل مؤلِّفٍ أبدى اهتماماً شديداً بالترويج لممارسة الحجِّ إلى قبر النبيّ ونقل مجموعةً من روايات (من زارني) هو مؤرِّخ المدينة العلويّ يحيى العقيقي (توفّي 277/890) ولذا فمن المنطقيّ أن نبدأ به، استشهد كلٌّ من السبكي والسمهودي بكتاب يحيى *أخبار المدينة* في حجَّتهم الرئيسة حول ممارسة الزيارة لقبر النبيّ:

1. من زار قبري بعد موتي كمن زارني حيّاً، ومن لم يزرني فقد جفاني.
2. من أتى المدينة لزيارتي فقد وجبت له شفاعتي يوم القيامة، ومن مات في أحد الحرمين [يعني مكّة والمدينة] فسيُبعث آمناً.[2]

وذكر السبكي أيضاً أنَّ الرواية الثانية جاءت من كتاب يحيى العقيقي أخبار المدينة من فصل «ما جاء في الحجِّ إلى قبر النبيِّ والسلام عليه (ما جاء في زيارة قبر النبيِّ (ص) وفي السلام عليه)».[3] استشهد أبو سعيد الخركوشي (توفّيّ 407/1016) على الأقل بحديثٍ آخر من عمل يحيى العقيقي برواية ابنه أبي

(1) إنَّ بعض هذه الأحاديث، وإن لم تكن كلّها، والتي تبدأ «من زارني بعد موتي» أو «من زار قبري» سوف أشير إليها وإلى ماشابهها للتسهيل بـ: «روايات من زارني». سوف أضيف مزيداً من الشرح عندما يتطلّب الأمر ذلك.

(2) السبكي، *شفاء السقام*، 8-155؛ السمهودي، *وفاء الوفا*، الجزء الخامس، 9-27.

(3) السبكي، *شفاء السقام*،158.

القاسم طاهر: «من زار قبري وجبت له شفاعتي».[1] كما استشهد السمهودي من يحيى العقيقي بعدد من المقاطع التوجيهيَّه لأداء جوانب الزيارة، ويُفترض أنَّها من هذا القسم من كتابه، فضلاً عن مزيدٍ من الروايات بخصوص الممارسات الموصى بها خلال زيارة المسجد النبويِّ بشكلٍ عامّ.[2]

اهتمام يحيى العقيقي بالحجِّ في نهاية القرن الثالث/ التاسع واضحٌ نسبيّاً وموثَّق، لكنَّ الأمور لم تكن واضحةً قبل ذلك. من المفيد الآن فصل النقاش السنيِّ عن الشيعيِّ والبدء بالسنيّ. أقدم مجموعة تضمُّ إحدى روايات «من زارني» هي على الأرجح في *المسند* المنسوب إلى الطيالسي (توفِّي 204/819-20) والذي تمَّ تضمين الرواية الآتية فيه في قسمٍ خاصٍّ بروايات متميزة (أفراد) برواية عمر بن الخطاب: «من زار قبري ــ أو من زارني ــ كنت له شفيعاً ــ أو شاهداً ــ ومن مات في أحد الحرمين سيُبعث آمنا يوم القيامة».[3] ويتضمَّن كتاب *المصنَّف* لعبد الرزاق أيضاً نسخاً من روايات «من زارني»، لكن ليس من الواضح أنَّها هنا تشير إلى ممارسة الحجِّ إلى قبر النبيِّ، لأنَّ الروايات لا تفترض بالضرورة أنَّ النبي ميِّت: «من زارني ــ تعني من جاء إلى المدينة ــ سيكون تحت حمايتي. من مات ــ في أحد الحرمين ــ سيُبعث آمنا يوم القيامة».[4] أورد ابن زبالة في كتابه *أخبار المدينة* حديثاً مشابهاً في الجزء الأوَّل منه لما هو عند عبد

(1) الخركوشي، *شرف المصطفى*، الجزء الثالث، 9-168.

(2) حول السابق انظر السمهودي، *وفاء الوفا*، الجزء الخامس، 61، 77، 101، 8-107؛ للأخير انظر الجزء الثاني، 441، 3-451.

(3) الطيالسي، *المسند*، الجزء الأوَّل، 66.

(4) عبد الرزاق، *المصنَّف*، الجزء التاسع، 267؛ انظر أيضاً Schöller، ***Living and the Dead***، 46-7.

الرزاق.[1] ربَّما يكون كتاب *التاريخ المحلّي لمكّة* لمؤلِّفه محمَّد بن إسحق الفاكهي (توفِّي تقريباً 3-279/892) أقدم مصدرٍ موجود يتضمَّن حديثاً يربط الزيارة بالحجِّ «من حجَّ وزار قبري بعد موتي فكأنَّما زارني في حياتي».[2] تنسب الأعمال اللاحقة حديثاً واحداً في نفس الموضوع لابن أبي الدنيا (توفِّي 280/892)، وأحياناً تنسبه إلى كتابه *كتاب القبور*.[3] لإنهاء تغطيتنا للقرن الثالث/ التاسع، تجدر الإشارة إلى أنَّه في وقتٍ متأخِّرٍ جدّاً من ذلك القرن، أورد أبو بكر البزار (توفِّي 5-292/904) في مسنده على الأقلّ حديثاً واحداً من هذه الأحاديث: «من زار قبري وجبت له شفاعتي».[4] مع ذلك، من الملاحظ بشكل خاصّ أنَّ إسماعيل بن إسحق القاضي في كتابه *فضل الصلاة على النبي* لا يورد أيَّ حديثٍ يوافق على ممارسة السفر من أجل الحجِّ إلى قبر النبي.

نحن نعرف العديد من علماء القرن الرابع/ العاشر الذين أدرجوا في مؤلَّفاتهم واحداً أو أكثر من روايات «من زارني»: الجندي (توفِّي 308/920)، العقيلي (توفِّي 323/934)، سعيد بن السكن (توفِّي 353/964)، ابن حبان البستي (توفِّي 345/965)، الطبراني (توفِّي 360/971)، ابن عدي

---

(1) المراغي، *تحقيق النصرة*، 162.

(2) الفاكهي، *أخبار مكّة*، الجزء الأوَّل، 6-435.

(3) السهمي، *تاريخ جرجان*، 220؛ ابن حجر، *تلخيص الخبير*، الجزء الثاني، 267؛ السمهودي، *وفاء الوفا*، الجزء الخامس، 4-23؛ أيضاً مع إسناد مختلف عند السبكي، *شفاء السقام*، 146. لم أجد هذا الحديث لا في تنقيح Kinberg لنصِّ ابن أبي الدنيا، ولا في الذي حرَّره العمودي. أشار المرجاني في كتابه *بهجة النفوس*، الجزء الثاني، 920 عندما استشهد بحديثٍ آخر، أنَّ ابن أبي الدنيا كتب كتاباً اسمه *كتاب الزيارات الكبرى* وفيه فصل في زيارة قبر النبيّ (باب زيارة قبر النبيّ)، مع العلم أنَّ Schöller وبدون إبداء أسباب اعتبرها إشارة زائفة، انظر كتابه ***Living and the Dead***، 8-67.

(4) استشهد بها السبكي، *شفاء السقام*، 104؛ ابن حجر، *تلخيص الخبير*، الجزء الثاني، 267.

(توفّي 365/976)، أبو الفتح الأزدي (توفّي 374/985)، ابن مقرئ (توفّي 381/991-2) وأخيراً الدارقطني (توفّي 385/995).[1] يورد السمهودي حديثاً ويقول إنَّ البعض كان يرويه في زمن ابن منداء، هناك القليل من المرشَّحين المحتملين لمثل هذا الاسم، لكن يمكن أن يكون أبا عبد الله محمَّد بن إسحق بن محمَّد بن يحيى بن منده الأصفهاني (توفّي 395/1005).[2] تظهر إحدى هذه الأحاديث في لفيفة ورقيَّة في دار الكتب بالقاهرة، هي مؤرَّخة مبدئيّاً في القرن الثالث/ التاسع أو الرابع/ العاشر.[3] إنَّ العديد من أعمال القرن الرابع/ العاشر والتي تتضمَّن مثل هذه الأحاديث كانت مكرَّسةً لعلماء سابقين، الذين اعتُبِر أنَّ طريقة نقلهم للروايات كانت غير صحيحة. من هذا يمكن الاستدلال أنَّ روايات «من زارني» وعلى الرغم من أنَّها كانت متداولة في وقت سابق إلَّا أنَّها اعتُبرت إشكاليَّة على نطاق واسع. كمثال كلٌّ من العقيلي وابن عدي يحدِّدان بأنَّ المسؤول الرئيس عن انتشار هذه الأحاديث هو

---

(1) الجندي، **فضائل المدينة**، 39؛ العقيلي، **الضعفاء**، الجزء الثالث، 1144؛ الجزء الرابع، 1321؛ سعيد بن السكنة (مؤلِّف كتاب *الصاحب*) والذي استشهد منه السبكي في **شفاء السقام**، 107. وابن حجر، ***تلخيص الخبير***، الجزء الثاني، ;267 ابن حبان، ***المجروحين***، الجزء الثالث، 73؛ الطبراني، ***المعجم الكبير***، الجزء الثاني عشر، 225، 10-309؛ ابن عدي، ***الكامل***، الجزء الثاني، 790؛ الجزء السادس، 2350، الجزء السابع، 2480؛ أبو الفتح الأزدي (مؤلِّف ***كتاب الفوائد في الحديث***) اقتبس عنه السبكي، ***شفاء السقام***، 3-140، والسمهودي، ***وفاء الوفا***، الجزء الخامس، 22؛ ابن مقرئ، **معجم**، 80؛ الدارقطني، ***السنن***، الجزء الثاني، 278. «روايات من زارني» أيضاً تُنسب إلى **مسند** أبو يعلى الموصلّي (توفّي 307/919-20) (عند ابن حجر، ***تلخيص الخبير***، الجزء الثاني، 266)، ولكن لا يبدو أنَّه موجود في الإصدار المتاح من ذلك العمل.

(2) السمهودي، ***وفاء الوفا***، الجزء الخامس، 7-26. حول ابن منده انظر الذهبي، ***سير أعلام النبلاء***، الجزء السابع عشر، 43-28.

(3) انظر الجزء الرابع، الحاشية 18.

شخص اسمه موسى بن هلال العبديّ، بصريٌّ (توفِّي تقريباً في 210/825-6).[1] هناك شخصٌ آخر حدَّده كلٌّ من ابن حبان البستي وابن عديّ على أنَّه النعمان بن شبل الباهليّ، بصريٌّ يروي الأحاديث عن مالك بن أنس.[2] هناك شخص ثالث حدَّده العقيلي بأنَّه فُضاله بن سعيد بن زُمَيل المأربيّ والذي يبدو أنَّه كان نشطاً في أوائل إلى أواسط القرن الثالث/ التاسع.[3] مثالٌ أخيرٌ حدَّده ابن عديّ أيضاً ويظهر في الإسناد الذي عرضه الفاكهي والدارقطني، وهو أبو عمر حفص بن سليمان الأسديّ (توفِّي تقريباً 190/805-6)، كوفيّ هاجر إلى بغداد وتُعتبر مرويَّاته على نطاق واسع بأنَّها إشكاليَّة.[4] لذلك وعلى الرغم من أنَّ بعض روايات «من زارني» كانت قيد التداول بحلول أوائل القرن الثالث/ التاسع على أبعد تقدير إلَّا أنَّها لم تصل لقمَّة تواترها إلَّا بدءاً من القرن الرابع/ العاشر وما بعده.

على الرغم من هذا النشاط في القرن الرابع/ العاشر فيما يتعلَّق بنقل ومناقشة روايات «من زارني»، استغرق الأمر حتَّى أواخر القرن الخامس/ الحادي عشر عندما بدأ علماء السنَّة في إدراج فصول مخصَّصة لمسألة الحجِّ إلى قبر النبيِّ في كتبهم الحديثيَّة والفقهيَّة. (القضيَّة مختلفة عند الشيعة، كما سنبحث لاحقاً في هذا الفصل). أورد أبو سعيد الخركوشي (توفِّي 407/1016) عدَّة

(1) ابن أبي حاتم، *الجرح والتعديل*، الجزء الثامن، 166؛ الذهبي، *تاريخ الإسلام*، الجزء الرابع عشر، 8-407؛ ابن حجر، *لسان الميزان*، الجزء السابع، 42-139.

(2) ابن حجر، لسان الميزان، الجزء السابع، 9-207. فيما يبدو أنَّ يحيى العقيقي قد استخدمه أيضاً كمصدر؛ انظر السبكي، *شفاء السقام*، 6-155، والسمهودي، *وفاء الوفا*، الجزء الخامس، 27.

(3) ابن حجر، *لسان الميزان*، الجزء الخامس، 50-449.

(4) ابن عدي، *الكامل*، الجزء الثاني، 91-788؛ الخطيب البغدادي، *تاريخ بغداد*، الجزء الثامن، 8-186؛ المزي، *تهذيب الكمال*، الجزء السابع، 16-10.

فصولٍ في كتابه *شرف المصطفى* لبحث هذه القضيَّة.[1] هناك فقرتان موجزتان في كتاب *الحاوي الكبير* لمؤلِّفه الماورديّ الشافعيّ (توفِّي 450/1058) وفقرة أخرى في كتاب آخر له أيضاً *الأحكام السلطانيَّة*.[2] في أوَّل هذه الفقرات في *الحاوي الكبير*، يعلن الماورديّ أنَّ زيارة قبر النبي (مأمور بها ومندوب إليها). في *الأحكام السلطانيَّة*، أورد هذه الفقرة بين الواجبات التي يجب أن يؤدِّيها قائد الحجّ:

إذا رجع معهم [أي الحجاج] يجب عليه أن يأخذهم في الطريق إلى المدينة لزيارة قبر رسول الله (ص) وذلك ليتمكَّنوا من الجمع بين الحجِّ إلى بيت الله المعظَّم وزيارة قبر رسول الله (ص) احتراماً لقدسيَّته والتزاماً بطاعته. رغم أنَّ ذلك ليس من واجبات الحج ولكنَّه من المبادئ الموصى بها والمشجَّع عليها وعادة مستحسنة للحجَّاج.[3]

بعد ذلك بقليل جمع البيهقي (توفِّي 485/1066) مجموعةً صغيرةً من الأحاديث التي تشجِّع على مثل هذا الحجِّ إلى المدينة في فصل من كتابه *السنن الكبرى*.[4] بعد منتصف القرن الخامس/ الحادي عشر أصبحت فصولٌ وأطروحات كاملة في كتب السنَّة والمكرَّسة لبحث مسألة وممارسة الحجِّ إلى المدينة وقبر النبيِّ أكثر شيوعاً.[5] بعد كلِّ هذا وكما لاحظنا سابقاً، استمرَّ الجدل

(1) الخركوشي، *شرف المصطفى*، الجزء الثالث، 74-168.

(2) الماوردي، *الحاوي الكبير*، الجزء الرابع، 15-214، 276، نفس الكاتب، *الأحكام السلطانيَّة*، 123-4.

(3) المارودي، *الأحكام السلطانيَّة*، 123.

(4) البيهقي، *السنن الكبرى*، الجزء الخامس، 3-402.

(5) نظرة عامَّة عند Schöller، ***Living and the Dead***، 82-67. محمَّد بن الوليد الطرطوشي (توفِّي 1126/520)، عالم أندلسيٌّ استقرَّ في الإسكندرية، حدَّد في أطروحته المناهضة للبدع كيف يجب التصرُّف عند زيارة قبر النبيِّ بالضبط؛ انظر Fierro، ***Treatises***، 2-221.

حول شرعيَّة هذه الممارسة ولم يختف أبداً.

بحلول أوائل القرن الرابع/العاشر كان لدى الشيعة الإماميَّة فكرة أكثر تطوُّراً وبشكلٍ نسبيٍّ حول فكرة الحجِّ إلى قبر النبيّ، والتي قرنوا بها الحجَّ إلى مواقع معيَّنة أخرى في المدينة. يبدو أنَّ هذا الأمر كان واضحاً على الأقلّ في وقت نشاط يحيى العقيقي. لا توجد أفكار واضحة بما يخصُّ زيارة قبر النبي، ومع ذلك يمكن العثور عليها في *كتاب المحاسن* لمؤلِّفه أبي جعفر البرقي (توفِّي تقريباً 274/887-8)، رغم أنَّ هذا العمل يحوي مناقشات مستفيضة نسبيّاً حول فضل الصلاة في مختلف مساجد الكوفة ولمن يريد تأدية الحجّ.[1] مع ذلك، قدَّم اثنان على الأقلّ من مؤلِّفي الإماميَّة في القرن الرابع/ العاشر أدلَّة استرشاديَّة مفصَّلة نسبيّاً لأولئك الذين يعتزمون زيارة هذه المواقع في المدينة، من ضمنها قبر النبيّ: الكليني (توفِّي 329/941) وابن بابويه (توفِّي 2-381/991)[2]، قدَّمت هذه الدلائل الاسترشاديَّة (والتي تمَّت مناقشتها سابقاً في هذا الفصل) قدراً كبيراً من المواد حول متى يجب على الحجَّاج زيارة المدينة (عادةً قبل أو بعد الحجِّ أو العمرة لمكَّة)، ما هي الطقوس التي ينبغي عليهم أداؤها قبل الدخول، وما هي المواقع التي يجب عليهم زيارتها وبأيِّ ترتيب (يجب زيارة قبر النبيّ في البداية ثم مرَّة ثانية عند نهاية الزيارة)، ماذا يجب أن يفعلوا وما هو الدعاء في كلِّ موقع من المواقع، ما هي الطقوس التي يجب أداؤها قبل مغادرة المدينة، بجانب أشياء أخرى. هي تشمل أيضاً أمثلةً عن روايات «من زارني» إلى جانب غيرها من الروايات التي تمدح مزايا المدينة (فضائل).

---

(1) البرقي، *محاسن*، 56-42.

(2) انظر الحاشية 11. يبدو أنَّ ابن بابويه ألَّف كتاباً باسم *كتاب المدينة وزيارة قبر النبيِّ والأئمَّة*؛ انظر النجاشي، *رجال*، الجزء الثاني، 313؛ الطهراني، *الذريعة*، الجزء العشرون، 251. (قد يشير هذا في الواقع إلى فصولٍ من كتابه *من لا يحضره الفقيه*، استشهد بها هنا)

يُفترض أنَّ علماء الشيعة قد فصَّلوا في ممارسة الحجِّ إلى المدينة أبكر ممَّا فعل نظراؤهم السنَّة، ذلك كامتدادٍ لحماستهم في تشجيع زيارة ضريحَي علي في الكوفة والحسين في كربلاء.[1] ولأنَّ هناك أربعة من أئمَّة الشيعة قد دُفنوا في المدينة بالإضافة إلى النبيّ، كان هناك حافزٌ إضافيٌّ لدى المسؤولين الشيعة لتشجيع أتباعهم على أداء الحجِّ إلى تلك المدينة كجزءٍ من فريضة الحجِّ إلى مكَّة.

الدليل التاريخي على الحج الإسلامي المبكر إلى المدينة

يشير الدليل من مجموعات الحديث والفقه أنَّ الحجَّ إلى مواقع مختلفة في المدينة ومن ضمنها قبر النبي كان ممارسةً بدأت منذ القرن الثاني/ الثامن وصاعداً على الرغم من أنَّ العلماء طرحوها للمناقشة بالتفصيل بعد قرنين. بنفس السياق، هناك أدلَّة قليلة من المصادر التاريخيَّة وغيرها من المصادر الروائيَّة عن الحجيج المتَّجهين إلى المدينة خلال القرون الإسلاميَّة المبكرة. بالتأكيد ليس هناك شيءٌ مشابهٌ بالنسبة لأولئك الذين يؤدُّون الحجَّ إلى مكَّة.[2]

بالنظر إلى طبيعة المصادر الروائيَّة للتاريخ الإسلاميّ المبكر ربَّما يجب علينا أن نتوقَّع دليلاً أفضل على الحجِّ إلى المدينة يأتي من الزيارات التي قام به الخلفاء الأمويُّون من سورية والعبَّاسيُّون من العراق. فهناك العديد من الخلفاء الأمويِّين الذين زاروا المدينة أثناء توجُّههم لأداء الحجِّ في مكَّة، ولاسيما الوليد بن عبد الملك (حكم 86-96 /705-15) في 91/709-10 وأخوه سليمان (حكم 96-9 /715-17) في 97/716، وهشام (حكم 105-25/724-43)

---

(1) Haider، *Origins of the Shīʿa*، 243-7; Friedmann، *'Kūfa is better'*.

(2) من أجل بعض الأدلَّة الروائيَّة عن الحجِّ إلى مكَّة خلال الخلافة الأمويَّة وحدها، انظر McMillan، *Meaning of Mecca*.

في 106/725.[1] بينما نسمع القليل عن أنشطتهم في المدينة، إلاَّ أنَّنا لا نسمع في الغالب شيئاً عن مواقع مقدَّسة معيَّنة زاروها أو عن أيِّ طقوس ربَّما قاموا بها هناك.

سمعنا عن زيارة الوليد بن عبد الملك إلى المسجد، لكنَّ المصادر صرَّحت بأنَّ ذلك كان فقط لتفقُّد أعمال إعادة إعمار المسجد والذي اشتهر أنَّه أمر بالقيام بها قبل بضع سنوات. يذكر أبو جعفر الطبري (توفِّي 310/923) بشكل عابر، على ذمَّة الواقدي (توفِّي 207/822)، أنَّ الوليد اقترب من حجرة القبر النبوي، لكنَّه لم يضف مزيداً من التفاصيل.[2] وبشكلٍ مشابه، نسمع عن عددٍ من الزيارات قام بها الخلفاء العبَّاسيُّون الأوائل _ أبو جعفر المنصور (حكم 136-58/754-75) وهارون الرشيد (حكم 170-93/786-809) كلٌّ منهما زار المدينة في عدَّة مناسبات، ومحمَّد المهدي (حكم 158-69/775-85) مرَّة واحدة _ ولكن مرَّةً أخرى نادراً ما نسمع عن أيِّ طقوسٍ أو أفعالٍ تتعلَّق بالحجِّ قاموا بها هناك.

هناك استثناء واحد مهمّ، يذكر كتاب *الإمامة والسياسة*، المنسوب خطأً لابن قتيبة (توفِّي 276/889) وربَّما اكتمل جمعه خلال القرن الرابع/ التاسع، أنَّ: يُروى أنَّه في عام 174 [1-790 م]، غادر هارون إلى مكَّة ليؤدِّي الحج ثمَّ رجع إلى المدينة لزيارة قبر النبيّ (ص) واستدعى مالك بن أنس.[3] قام الكليني بحفظ زيارة هارون تلك إلى قبر النبيّ في رواية تعليميَّة.[4] وتبعاً لما يُفترض أنَّه

---

(1) اطَّلع على مزيد من المناقشات حول زيارتهم للمدينة في الفصلين الرابع والسادس.

(2) الطبري، *تاريخ*، الجزء الثاني، 1233. تبيَّن أنَّ المصدر النهائي للواقدي كان صالح بن كيسان، وهو أحد الوكلاء الذين أشرفوا على العمل الذي أمر به الوليد في المسجد النبوي.

(3) ابن قتيبة (منسوب له)، *الإمامة والسياسة*، الجزء الثاني، 292.

(4) الكليني، *الكافي*، الجزء الربع، 553.

روايات تتعلّق بالسيرة الذاتيّة كتبها الواقدي، وحفظها تلميذه ابن سعد (توفّي 230/845) فإنّ هارون الرشيد كان مهتمّاً أيضاً بزيارة مواقع أخرى في المدينة خلال أحد زياراته لها.[1]

بعد إحدى زيارات المنصور والتي كان فيها يقود الحجّ في 140/758، عاد عبر القدس وصلّى هناك.[2] وبالتالي، فإنّ هذه الرحلة تعطيك إحساساً بالحجّ الموسّع والذي شمل أقدس ثلاث مدن في العالم الإسلامي ـ مكّة والمدينة والقدس ـ على الرغم من عدم وجود دليلٍ واضحٍ على أنّ مروره بالمدينة في هذه السنة كان بغاية الحجّ على وجه الخصوص.

على الرغم من قلّة المعلومات حول أيِّ أنشطة طقسيَّة قام بها الخلفاء في مواقع داخل المشهد المقدَّس للمدينة، لكن يبدو من المنطقي أن نستنتج من أدلَّة رعايتهم للمعالم في مثل هذه المواقع أنَّهم توقَّعوا أن يزورها الحجَّاج.

في الفصل الرابع، بحثت في الجهود الكبيرة التي بذلها الخلفاء وولاتهم معماريّاً خلال القرن الثاني/ الثامن لتخليد ذكرى عددٍ من المواقع المرتبطة بالنبيِّ وعائلته وصحابته، من المحتمل أن يكون هذا الجهد قد شجَّع الحجَّاج إضافةً إلى الاستجابة لرغباتهم وحاجاتهم. هناك أيضاً قدرٌ كبيرٌ نسبيّاً من المعلومات في المصادر التاريخيَّة عن التحسينات التي أمر بها الخلفاء بخصوص البنية التحتيَّة في الحجاز، ويمكن أن يكون هناك القليل من الشكِّ في أنَّ تشجيع الحجِّ كان من الاهتمامات الرئيسة للخلفاء لقيامهم بمثل هذا العمل.

إنَّ الكثير من تطوير البنية التحتيَّة وخصوصاً في العصر العبَّاسيّ كان

---

(1) هناك نقاش أعمق في الفصل السادس حول هذا.

(2) ابن قتيبة، *المعارف*، 378؛ الفسوي، *المعرفة والتاريخ*، الجزء الأوَّل، 123؛ الدينوري، *الأخبار الطوال*، :383 اليعقوبي، *تاريخ*، الجزء الثاني، 5-444؛ الطبري، *تاريخ*، الجزء الثالث، 129؛ ابن عساكر، *تاريخ مدينة دمشق*، الجزء الثاني والثلاثون، 299، 310.

يتعلَّق بالطريق الشهير للحجِّ والتجارة من بغداد/ الكوفة إلى مكَّة والذي دعاه اللاحقون تيمُّناً بزوجة هارون الرشيد، درب زبيدة.(1) ليست واضحة كمِّية العمل المخصَّصة لهذا الطريق والتي كانت سوف تشجِّع الحجَّاج على زيارة المدينة بالإضافة إلى مكَّة. يبدو أنَّ بعض أعمال البنية التحتيَّة التي قام بها الوليد بن عبد الملك في المدينة كانت تهدف بشكلٍ خاصٍّ إلى تخديم الزوَّار/ الحجَّاج إلى تلك المدينة ويُقال أنَّه أمر واليه على المدينة عمر بن عبد العزيز بتمهيد الممرَّات الجبليَّة إلى المدينة لتسهيل العبور(تسهيل الثنايا)، وبحفر الآبار وإنشاء السقاية (فواره). عندما زار المدينة أصدر أوامره بإحضار (قوّام، مفردها قائم) (المترجم: رجال مهمَّتهم القيام بسقاية الناس) للعمل على هذه الفواره لسقاية زوَّار المسجد النبويّ أو العاملين فيه (أهل المسجد).(2) ليس هناك أدلَّة مكتوبة على هذا العمل المروانيّ بخصوص بنية الحجاز التحتيَّة ولكن هناك تشابهٌ قريبٌ مع علامة منقوشة وجدت عام 1961 على الشاطئ الجنوبيّ لبحيرة طبريَّة وتمَّ نصبها خلال خلافة عبد الملك أبي الخليفة الوليد (حكم 65-86 / 685-705)، ربَّما في عام 73/692، والتي تشيد بعملٍ يسهِّل العبور عبر ممرٍّ جبليٍّ غير مسمَّى (تسهيل هذه العقبة).(3) يمكننا افتراض أنَّ علامات تذكاريَّة مماثلة كانت سوف تُقام على الطريق إلى المدينة لتخليد عمل الوليد وعمر بن عبد العزيز.(4)

---

(1) الراشد، *درب زبيدة*.

(2) الطبري، *تاريخ*، الجزء الثاني، 6-1195.

(3) Sharon، ***Arabic inscription***. للاطِّلاع على السياق الأوسع لهذا النقاش انظر Elad، ***Southern Golan***.

(4) من المؤكَّد أنَّ الخلفاء العبَّاسيِّين الأوائل الذين كانوا وراء الكثير من الأعمال على طريق التجارة والحجِّ الذي يربط الكوفة/ بغداد ومكَّة ـ درب زبيدة ـ وضعوا بالتأكيد علامات طريق على مسافات منتظمة من الطريق، تمَّ العثور على خمسٍ منها على الأقل؛ انظر الراشد،

إذا وضعنا جانباً الأدلَّة على زيارات الخلفاء إلى المدينة وتقديسهم وتفخيمهم لبعض المواقع هناك، إلَّا أنَّه توجد بعض الأدلَّة الروائيَّة هنا وهناك عن ممارسة الحجِّ إلى قبر النبيِّ خلال القرنين الإسلاميَّين الأوَّلين. على الأقلّ هناك خمس حكايات ذات مغزى وسوف يتمُّ تقديمها حسب الترتيب الزمنيِّ للأحداث التي من المفترض أنَّها تصفها.

القصَّة الأوَّلى، ذكر ما لا يقلُّ عن أربعة مؤلِّفين من القرن الثالث ـ الخامس/ التاسع ـ الحادي عشر، حكاية وفيها أنَّ الحجَّاج بن يوسف (توفِّي 95/714) والذي كان في البداية والياً على الحجاز وبعدها والياً على العراق والمشرق في عهد الخليفة عبد الملك ومن بعده الوليد، عندما رأى الناس (يطوفون) بقبر النبيِّ صاح «إنَّهم يطوفون بقطعٍ من الخشب (أعواد، خشبات) وبجثث متحلِّلة (رمّة)».[1] في نسخةٍ لاحقةٍ أكثر فضائحيَّة، يوصي الحَجَّاج بأن يطوف هؤلاء الحُجَّاج بقصر الخليفة (قصر أمير المؤمنين) بدلاً من ذلك: ألا يعلمون أنَّ خليفة الرجل أفضل من رسوله؟[2] (المترجم: الرواية حسب الأصل أنَّه قال: تبّاً لهم يطوفون بأعواد ورمَّة بالية!! هلاَّ طافوا بقصر أمير المؤمنين عبد الملك بن مروان! ألا يعلمون أنَّ خليفة المرء خيرٌ من رسوله!!) من المحتمل أن تكون هذه القصَّة مجرَّد ذمٍّ في الحَجَّاج وهو اهتمامٌ مشتركٌ في الأدب العربيّ،

New ʿAbbāsid milestone (المترجم: هذا في النسخة المترجمة للإنجليزيَّة من كتاب *درب زبيدة*). وروي أيضاً أنَّ الخليفة العبَّاسيّ جعفر المتوكِّل (حكم 232-47/847-61) أمر بنصب علامات على طريق مكَّة المدينة؛ انظر السمهودي، ***وفاء الوفا***، الجزء الثالث، 443-4.

(1) الماوردي، ***الكامل***، الجزء الأوّل، 288؛ ابن دريد، ***الاشتقاق***، 188؛ ابن عبد ربه، ***العقد الفريد***، الجزء الخامس، 310؛ الآبي، ***نثر الدر***، الجزء الخامس، 38.

(2) ابن أبي الحديد، ***شرح نهج البلاغة***، الجزء الخامس والعشرون، 242؛ انظر أيضاً، Crone and Hinds، ***God's Caliph***، 28-9.

لكن إذا كان هناك أيُّ أساس تاريخيٍّ لها فقد يشير ذلك إلى أنَّه كان هناك وقتٌ فيه كان الحُجَّاج يمارسون الطواف حول حجرة القبر وهو عملٌ لم يلعب أيَّ دور في المناقشات اللاحقة، حتَّى من قبل العلماء الذين دعموا الحجَّ لهذا الموقع.

القصَّة الثانية، هناك قصَّة وردت في مجموعةٍ من المصادر عن حياة الشاعر الحجازيّ عمر بن أبي ربيعة (توفِّي إما في 12-93/711 أو 2-103/721) وفيها أنَّ عمراً أخبر امرأةً مدينيَّةً نبيلة استدعته إلى المدينة _ حدَّدتها بعض الروايات على أنَّها الشخصيَّة البارزة سكينة بنت الحسين بن علي _ بأنَّه جاء إلى المدينة أصلاً من أجل زيارة قبر النبيّ.[1]

القصَّة الثالثة، بعد أكثر بقليلٍ من نصف قرن، عندما أرسل أبو جعفر المنصور ابن عمِّه عيسى بن موسى عام 145/762 لقمع ثورة محمَّد بن عبد الله النفس الزكيَّة في المدينة، أمره بمعاملة المدينة وأهلها برفق. وحسب البلاذري (توفِّي 279/892) فإنَّه قال: سوف تسافر إلى حرم الله، حيث هناك ثلاثة أنواع من الناس، النوع الثالث هم الذين كانوا تجَّاراً وأتوا ليجاوروا قبر النبي ويستقرِّوا في حرمه.[2]

القصَّة الرابعة، في رواية الطبري عن ثورة المدينة عام 169/786 والتي قام بها الحَسَنِيّ الحسين بن علي، أنَّ الحسين ألقى خطبةً من على منبر المسجد النبويِّ وقال فيها: «يا أيُّها الناس أنا ابن رسول الله، في حرم رسول الله، في مسجد رسول الله، على منبر نبيِّ الله، أدعوكم إلى كتاب الله وسنَّة نبيِّه (ص). وإذا لم

---

(1) البلاذري، *أنساب الأشراف*، تحقيق العظم، الجزء الثامن، 6-305؛ بتفصيل أكثر عند أبي الفرج، *الأغاني*، الجزء الأوَّل، 161،105؛ الجزء الثاني، 7-376.

(2) البلاذري، *أنساب الأشراف*، 2، 13-212: 'تجَّارٌ جاوروا قبر النبي (ص) وأقوامٌ في حرمه'. قصَّة أخرى مرتبطة بالمبرد (*الكامل*، الجزء الثاني، 5-784)، تخصُّ الفترة المروانيَّة المبكرة لأشخاص أيضاً أبدوا رغبتهم بالبقاء في المدينة بقرب قبر النبيِّ.

أف بوعدي لكم فليس لي حقٌّ أن أطالب بولائكم (فلا بيعة لي في أعناقكم)».[1]

وبحسب مصادر الطبري، عندما أُلقيت هذه الخطبة، كان الحُجّاج (أهل الزيارة) في تلك السنة بأعداد كبيرة وقد ملؤوا المسجد، فجأةً وقف رجل وسيم الوجه، طويل القامة، يرتدي عباءةً مصبوغة بالأحمر وأخذ بيد ابنه _ وهو شابٌ وسيم متين البنية _ تخطَّى أعناق الناس حتَّى وصل إلى المنبر. اقترب من الحسين وقال «يا ابن رسول الله! لقد سافرت من مكانٍ بعيد مع ابني لأداء الحجِّ لبيت الله ولزيارة قبر رسوله (ص)، بدون أن يخطر ببالي أبداً هذا الأمر المتعلِّق بك (وما كان يخطر ببالي هذا الأمر الذي حدث منك). ولقد سمعتك تقول بأنَّك سوف تفي بما أوجبته على نفسك؟ فأجاب الحسين نعم، عندها قال الرجل مدَّ يدك كي أبايعك».[2]

القصَّة الأخيرة، حيث قام الشاعر العبَّاسي أبو وائل بكر بن النطاح، الذي وجد عملاً عند الأمير أبو دلف القاسم بن عيسى العجليّ (توفِّي 225-8/839-43)، بمدحه بقصيدةٍ تدور حول الشعائر التي تؤدَّى في الحجِّ إلى مكَّة وفيها بيتٌ يقول فيه:

وَمُرّوا عَلى قَبرِ النَبِيِّ وَأَكثِروا   عَلَيهِ مِنَ التَسليمِ وَالصَلواتِ[3]

---

(1) الطبري، *تاريخ*، الجزء الثالث، 564؛ انظر أيضاً أبا الفرج، *مقاتل الطالبيِّين*، 8-447.

(2) الطبري، *تاريخ*، الجزء الثالث، 564؛ انظر أيضا رواية ذات صلة عن مبارك التركي عند أبي الفرج، *مقاتل الطالبيِّين*، 9-448.

(3) ابن معتز، *طبقات الشعراء*، 220. حول هذا الشاعر انظر، (C. Bakr b. al-Nattāh ʿEl² .Pellat)

النتيجة: أهمِّية الحجِّ

على الرغم من الصعوبات، يبدو أنَّ هناك أدلَّة كافية تشير إلى أنَّ الحجَّاج كانوا يتجهون لرؤية المواقع المرتبطة بالسيرة النبويَّة على الأقل منذ القرن الثاني/الثامن. أيضاً سوف يكون معقولاً من حيث المبدأ النظريِّ أنَّ المسلمين الأوائل سعوا إلى نوع من أشكال الارتباط المادِّيِّ مع هذه المواقع الأساسيَّة في إيمانهم، وهذا شيءٌ يمكن أن نلاحظه في تقاليد الأديان الأخرى.[1] مع ذلك، إنَّه لمن المدهش أنَّ أيَّ طقسٍ أو ممارسة مرتبطة بالحجِّ إلى المدينة كانت غير مثيرةٍ للجدل في القرون الأولى وبعضها الذي أصبح مشهوراً فيما بعد ـ مثل زيارة حجرة القبر النبوي ـ بالكاد تمَّت مناقشته لوقتٍ طويل.

فقط في بعض المناسبات كانت نتيجة النقاشات حول الحجِّ إلى المدينة تصرُّ على الالتزام بهذا الفعل.[2] لهذا السبب، لا تكاد تتوفَّر لدينا أيُّ معلومات عن أيِّ طقوس محدَّدة تمَّ أداؤها قبل القرن الرابع/ العاشر في الإرشادات الموجودة في أعمال كلٍّ من الكليني وابن بابويه للشيعة. يجب علينا الافتراض أنَّ الحجَّ إلى المدينة كان يحدث ولكن دون أن يكون لدينا الكثير من المعلومات عنه.

إذن ما الذي يميِّز المناقشة في هذا الفصل؟ كبداية، من الغريب أنَّ العديد من العلماء المتحمِّسين لحرم المدينة والذين رأيناهم في الفصل الثالث لم يكونوا

---

(1) مثال عن دراسة جيِّدة هي ***Chtistian pilgrimage to Jerusalem in late antiquity***، لدراسة أخرى انظر Deeg، ***Places where Siddhārtha Trod***; Shinohara، ***Story***.

(2) الاستثناء الرئيس هو تلك الأحاديث القليلة التي تنصُّ على أنَّ المسلمين الذي يؤدُّون الحجَّ ولا يزورون قبر النبيِّ يكونون قد عاملوه بجفوه؛ انظر النقاشات في السبكي، شفاء السقام، 30-127، 7-155؛ السمهودي، وفاء الوفا، الجزء الخامس، 18-17، 9-27. هذه الأحاديث تستحضر في الذهن إشارة Vicrot Turner: 'عندما يبدأ المرء بالإلزام فإنَّه يميل للتساهل فيه، وعندما يبدأ المرء بالتطوُّع فإنَّه يميل إلى الالتزام به'؛ انظر كتابه ***Center out there***، 199.

هم الذين شجَّعوا أوَّلاً على الحجِّ إلى المدينة. المجموعات المشهورة لمالك بن أنس، عبد الرزاق، ابن أبي شيبة، أحمد بن حنبل، البخاري، مسلم، أبو داود، الترمذي وغيرهم، والتي هي مصادر مهمَّة لدراستنا بخصوص ظهور المدينة كحرم، تبدو هادئةً جدّاً عندما يتعلَّق الأمر بأصل ممارسة الحج الذي يتضمن المدينة. حيث لا تتضمَّن أيُّ واحدة منها أيَّ شكلٍ من أشكال الترويج الواضح لممارسة زيارة القبر النبويِّ والسلام عليه، بل العكس تتضمَّن العديد منها أحاديث يبدو أنَّها تجادل ضدَّ هذه الممارسة. حتَّى أقدم المؤرِّخين المحليِّين للمدينة الذين اهتمُّوا بكتابة جميع التفاصيل، ابن زبالة وعمر بن شبة لا يبدو أنَّهما كانا مهتمَّين بنقل الروايات التي حثَّت بشكلٍ خاصٍّ على الحجِّ إلى المدينة كما فعل نظراؤهم في العصر المملوكيّ. على الجانب الآخر، إنَّ قلَّةً ممَّن روَّجوا بحزمٍ للحجِّ إلى المدينة _ مثل الكليني وابن بابويه _ هم أيضاً من بين أولئك الذين أدرجوا في أعمالهم رواياتٍ تشكِّك في قدسيَّة حرم المدينة، على الأقل عند المقارنة بحرم مكَّة.

سوف نعود في الفصل التالي إلى السؤال، لماذا يبدو أنَّ استمرار وجود حرم المدينة كان سبباً لهذا الخلاف. الآن نحن في موقفٍ غير عاديٍّ إلى حدٍّ ما، حيث يبدو أنَّ مجموعات العلماء الذين روَّجوا لقدسيَّة هذه المنطقة المعيَّنة كانوا في نفس الوقت إمَّا غير مهتمِّين بتشجيع الحُجَّاج لزيارتها وأداء طقوس محدَّدة هناك أو حتَّى لم يحاولوا أن يكونوا ناشطين في ثني الآخرين عن القيام بذلك. بدأ كلُّ ما سبق في إثارة الشكوك بخصوص الافتراض بأنَّ التمسُّك بحرم المدينة والترويج لأيٍّ من ممارسات الحجِّ إليها كانا بالضرورة هدفَين متلاقيَين، كما يمكن أن يقال عن المواقع في مكَّة والحج إليها. يجب أيضاً أن نظلَّ منفتحين على فكرة أنَّه بالنسبة لبعض أولئك الذين أصرُّوا على وجود حرم في المدينة، فإنَّ حقيقة كون قبر النبيِّ فيها قد يكون غير ذي صلةٍ إلى حدٍّ كبير،

وعلى الرغم من أنَّهم لم يروِّجوا للحجِّ إلى هذا المكان فهذا لا يعني بالضرورة أنَّهم لا يعتقدون بقدسيَّته.

بدأ هذا الوضع بالتغيُّر تدريجيّاً، اعتباراً من القرن الرابع/ العاشر وما بعده كان هناك دعمٌ أكثر انتشاراً وإن لم يكن إجماعاً على فكرة الحجِّ إلى المدينة. يعكس هذا التطوُّر إلى حدٍّ بعيدٍ دعماً بحثيّاً واسع النطاق بشكلٍ متزايدٍ لممارسةٍ أو ممارساتٍ كان يتمُّ القيام بها على أيِّ حال.

في ضوء الدراسات الحديثة التي سلَّطت الضوء على العلاقة الوثيقة بين أداء الشعائر وبين تأكيد السلطة التي توصّف تلك الشعائر فلا يجب أن نتفاجأ أنَّ هناك عدداً كبيراً من علماء وحكَّام السنَّة والشيعة بدؤوا بالتشجيع على الحجِّ على المدينة أخيراً.[1] علاوةً على ذلك، إنَّ قرب المدينة النسبيَّ من مكَّة وخصوصاً حقيقة أنَّها كانت على الطريق الذي يمرُّ به العدد الأكبر من الحُجَّاج أو قريبة منه، من المفترض أنَّه لعب دوراً كبيراً في كلٍّ من الظهور المبكر للحجَّاج الذين رغبوا في زيارة المدينة ومعالمها والقبول التدريجيِّ لهذه الممارسة من قبل المزيد من العلماء. لقد أظهر مائير جيكوب كيستر مدى شيوع هذه الحالة في التاريخ الإسلاميّ لأولئك الذين أرادوا الترويج لقدسيَّة مكانٍ ما عن طريق ربطه بالقدسيَّة الراسخة لمكان آخر.[2] كمثال، إنَّ بعض الذين روَّجوا لقدسيَّة القدس أوصوا بالالتزام *بالإحرام*، بمعنى أنَّهم أوصوا بطقوس

---

(1) انظر Wheeler، Meca and Eden، خصوصاً 98-71. يجب أن أقول بوضوح إنَّني لا أرى أيَّ قيمةٍ ذات مغزى لتصوُّر المواقف تجاه الحجِّ إلى المدينة على أنَّها تعكس انقساماً بين الممارسات الدينيَّة النخبويَّة والشعبويَّة، لسببٍ بسيطٍ هو عدم وجود ما يكفي من الأدلَّة التي تسمح لنا بالتمييز بين الاثنين؛ انظر المزيد من التحفُّظات عند Brown، ***Cult of Saints***، 22-12، 33-26.

(2) Kister، ***'Sanctity joint and divided'***.

التقديس نفسها التي يجب أداؤها في الحجّ أو العمرة قبل الدخول لمكّة.[1]

ذكرت سابقاً في هذا الفصل أنَّ إرشادات حجِّ المدينة للكليني وابن باباويه تضمَّنت أقساماً تحدِّد الخطوط العريضة فيما إذا كان المرء يجب أن يزور المدينة قبل الحجِّ والعمرة إلى مكَّة أو بعدها، وهي محاولة واضحة لربط الحجِّ إلى المدينة بالحجِّ إلى مكَّة. رأينا أيضاً أنَّ الماوردي في كتابه الأحكام السلطانيَّة قد شجَّع قادة الحجيج على أخذهم إلى المدينة بعد الانتهاء من الطقوس في مكَّة كي يتمكَّنوا من زيارة قبر النبي.

إنَّ هذه المحاولات لربط الفضاء المقدَّس لم تمرّ دون اعتراض. فابن وضَّاح أورد في عمله المناهض للبدع روايةً تنتقد الذين اجتمعوا في المسجد النبويِّ في المدينة للاحتفال بيوم عرفة في موسم الحجّ.[2] مع ذلك، فإنَّ نشأة الحجِّ إلى المدينة كانت مرتبطةً بدرجةٍ كبيرة بشعبية الحجِّ إلى مكَّة بشكلٍ أوضح وأكمل بكثير من الاعتراف بالمدينة على أنها حرم مثل حرم مكَّة.

قد يكون الخليفة الأمويُّ عبد الملك قد تصوَّر ولو بشكلٍ جزئيٍّ أن قبَّة الصخرة الجديدة في القدس هي طريقة لتحويل الحجيج إلى مدينة سوريا المقدَّسة، بدلاً من زيارة مكَّة والحجاز والتي كانت لفترة طويلة تحت حكم منافسه في الخلافة عبد الله بن الزبير.[3] ومع ذلك لم تكن هذه الخطة في خاطر

---

(1) Elad، *Medieval Jerusalem*، 64-5.

(2) ابن وضَّاح، البدع، 190. من أجل انتقادات من القرن الثامن/ الرابع عشر لممارسة جمع الحجّ لأكثر من مدينة مقدَّسة انظر Sadan، ***Legal opinion***، 240-4.

(3) انظر خصوصاً، مع فهارس إضافيَّة، Elad، ***Medieval Jerusalem***، 158-63؛ نفس المصدر، ***Why did 'Abd al-Malik build the Dome of the Rock?***، نفس المصدر، ***Abd al-Malik***. ملخَّص حديث نسبيّاً حول البناء الأصليِّ لقبَّة الصخرة، Grabar، ***Dome of the Rock***، 59-119.

ابنه وخليفته الوليد عندما أمر بالصيانة الشاملة للمسجد المحوريّ في المدينة وتخليد الذكرى عن طرق البناء الجديد لقبور كلّ من النبيّ وأبي بكر وعمر.

تمّ الاعتراف بالمدينة كموقع للحجّ على أساس الإجماع الإسلاميّ العالميّ على الاعتراف بمكانة مكّة المماثلة.

إنّ أهمّية الحجّ إلى المدينة في العالم الإسلاميّ ليست فقط مجرّد مسألة ما إذا كان العلماء يقبلون مثل هذه الممارسة. لقد عانى الكثير من الناس المشقّات وأنفقوا مبالغ كبيرة وسافروا مئات الأميال لزيارة مواقع مرتبطة بسيرة النبيّ وحياة المقرّبين إليه في المدينة. لماذا يفعلون هذا؟ مرةً أخرى الخلفاء هم أفضل دليل لدينا. يقدّم الفصل التالي تحقيقاً أكثر شمولاً لدوافعهم في بذل الجهد للظهور كرعاة صالحين للمدينة بشكل عام، لكنّ هناك بعض الفرضيّات حول دوافعهم اللازمة لزيارة المدينة. عندما يزور الخلفاء المدينة، فإنّهم يفعلون ذلك بشكلٍ شبه دائمٍ كجزءٍ من قيادتهم الشخصيَّة الدوريّة لمراسم الحجّ في مكّة.

لقد أظهر أندرو مارشام Andrew Marsham الطبيعية الشعائريّة الثقيلة لمنصب الخليفة وسلطته من منظور العامّة، وأوضح عمله أنّ قيادة شعائر الحجّ كانت مرتبطةً على وجه الخصوص ارتباطاً وثيقاً بمسألة ولاية العهد.[1]

إذا افترضنا أنّ بعض الطقوس المرتبطة بمواقع ذات صلة بالنبيّ كانت من وضع الخلفاء وممثّليهم في المدينة على حدٍّ سواء، فإنّ هذا يعني أنّ زيارة المدينة إمّا قبل أو بعد مكّة سوف يكون لها دورٌ تلعبه في ممارستهم الطقسيّة للسلطة الشرعيّة.

من الممكن أيضاً فهم رحلات الخلافة إلى الحجاز بما فيها المدينة، على أنّها

(1) Marsham، ***Rituals***، خصوصاً، 1-90، 5-124 للتعليقات حول قيادة الحجّ. حول الأمويّين ومكّة، بالإضافة إلى McMillan، ***Meaning of Mecca***، انظر Donner، ***Umayyad efforts***، 201-1992.

نوعٌ من أنواع الجولات الملكيَّة.[1] أو ربَّما كما اقترح آنثوني باروت Antoine Borrut بأنَّ قيادة الخليفة لموكب الحجِّ هو شكلٌ من أشكال الملكيَّة الجوَّالة.[2] (المترجم: الملكيَّة الجوَّالة itinerant kingship هي نظام حكم حيث لا يكون هناك مقرٌّ مركزيٌّ). إنَّ رغبة حكَّام أيِّ إمبراطوريَّةٍ مترامية الأطراف في إظهار القوَّة لرعاياهم الذين يعيشون بعيداً عن مقرِّ الحكم هي أمرٌ راسخ. لم يكن الخلفاء الأمويُّون والعبَّاسيُّون الأوائل مختلفين عن ذلك وكانت المدينة مهمَّة جدَّاً باعتبارها موطناً لعددٍ صغيرٍ من العائلات الأرستقراطيَّة لدرجةٍ تجعلهم يرغبون في إثبات وجودهم بين الحين والآخر.[3]

غالبا ما تشير المرويَّات، التي نوقشت بإيجازٍ في وقتٍ سابق وسنناقشها بتفصيل بالفصل السادس، بأنَّهم كانوا خلال زياراتهم للمدينة يتقبَّلون شكاوى الناس، الأهمُّ من ذلك أنَّهم كانوا ينفقون مبالغ كبيرةً من المال. يبدو أنَّ هذا يتوافق مع الفكرة القائلة أنَّ أحد الأسباب لسفر الخلفاء شخصيَّاً إلى الحجاز كان لاستعراض سلطتهم على سكَّان تلك المنطقة بشكلٍ مباشر.

بشكلٍ عامٍّ، مهما كان النموذج الذي اخترنا أن نتماشى معه، يبدو أنَّ زيارات الخلافة الأمويَّة والعبَّاسيَّة المبكرة إلى المدينة كانت واحدةً من عددٍ من الأنشطة التي قاموا بها لإظهار مدى التزامهم بواجباتهم الطقسيَّة الأساسيَّة كخلفاء لله

---

(1) تمَّت دراسة هذا من قبل العديد من بينهم Geertz، *Centers*، كمثال 153: ’عندما يسافر الملوك في أرجاء البلد، ويقومون بالظهور، يحضرون الاحتفالات، يمنحون التكريم أو يتحدُّون المنافسين، فإنَّهم يحدِّدون مناطقهم كما الذئب أو النمر ينشر رائحته في منطقته، كأنَّها بالضبط جزء من أنفسهم‘.

(2) Borrut، ***Meaning of Mecca*،*review of McMillan***، 572. من أجل الإشارة بأنَّ الأمويِّين مارسوا شكلاً من أشكال الملكيَّة الجوَّالة في سوريا، انظر أيضاً Borrut، ***Entre mémoire et pouvoir***، 396-443.

(3) حول تاريخ خمسٍ من هذه العائلات، انظر Ahmed، ***Religious Elite***.

في الأرض.

لماذا يؤدِّي الناس العاديُّون ـ أقصد بكلمة عاديِّين، أيَّ شخصٍ لم يكن في أيِّ موقع سلطة من أيِّ نوع والتي يمكن دعمها بواسطة زيارته للمدينة ـ الحجَّ إلى المدينة ومواقعها هو أمر غير واضحٍ جدَّاً. بالطبع، هناك أشخاص مختلفون يؤدُّون الحجَّ لأسباب مختلفة غالباً ما تكون شخصيَّة ولكن مع ذلك من الممكن تحديد بعض العموميَّات.[1]

أشارت دراساتٌ سابقة حول الحجِّ إلى مكَّة إلى أنَّ العديد من الحجَّاج هناك يؤمنون بفعالية الطقوس لما يفعلونه ويفهمون العديد من الطقوس المحدَّدة التي كانوا يؤدُّونها على أساس إعادة تمثيل أسطوريَّة.[2] يبدو أنَّ هناك بعض الفعالية مرتبطة بإتمام زيارتهم إلى المدينة: تشير الأحاديث بشكل عامٍّ إلى أنَّ القيام بمثل هذا الحجِّ يمكن أن يحسِّن فرص المرء في هذا العالم. هناك القليل جدَّاً من الإشارات في مصادرنا، والتي تتألَّف بشكلٍ كبيرٍ من علماء الدين إلى أنَّ فعالية الحج إلى المدينة كان لها تأثير على الأمور الدنيويَّة أيضاً، لكن بعد ذلك لا نعرف سوى القليل عن الممارسات في الحجاز من أيِّ شخصٍ ليس عالماً أو خليفة.

يبدو أنَّ الحصول على البركة، كان مصدراً مهمّاً للتحفيز على الزيارات في العالم الإسلامي وبالتالي قد نتوقَّع أن يكون الأمر كذلك في حالتنا هذه أيضاً.[3] إنَّ قصة الحجر في مسجد بني ظفر وكذلك روايات ما حدث في الأضرحة خلال فتراتٍ لاحقة، مثلاً في سوريا ومصر، توحي بأنَّنا يجب أن نضع مثل هذا

(1) كمثال، Wheeler، Models، 35: 'تتضمَّن الرغبة في الرحل المقدَّسة دوافع كثيرة بقدر ما يستطيع الخيال أن يتصوَّر'.

(2) See، with discussion of earlier scholarship، Katz، *'Hajj'*.

(3) In general، see Meri، *Cult of Saints*، esp. 12-58.

الدافع في الاعتبار.[1] ونظراً لأنَّ المواقع الرئيسة في المشهد المقدَّس للمدينة كانت مرتبطة بطريقة ما بسيرة النبيِّ وصحابته، فإنَّ نوعاً من الارتباط بإعادة التمثيل لأيٍّ من طقوس الحجِّ التي تمَّت تأديتها هناك يمكن أن يكون افتراضاً معقولاً.

أكَّد عمل فيكتور تورنر Victore Turner حول الحجِّ على التوءمة بين فكرتي liminality (المترجم: حالة عبور روحيَّة أو معنويَّة) وcommunitas (المترجم: حالة يتساوى فيها جميع أفراد المجتمع ممَّا يسمح لهم بالتشارك في تجربة مشتركة، عادة تكون من خلال بوابات العبور الروحيّ liminal) كمفتاحٍ رئيسٍ في فهمنا للنشاطات الطقسيَّة.

الفضاءات المقدَّسة ومواقع الحجِّ هي liminal spaces (بوابات عبور بين المادِّيّ والماورائيّ) بمعنى أنَّها بشكل ما تنتمي إلى عالم آخر، بين عالمنا الطبيعيِّ والعالم المقدَّس، بينما تشير communitas إلى حقيقةٍ أنَّ العديد من المعايير المجتمعيَّة التقليديَّة للسلوك والتنظيم الاجتماعيِّ تتوقَّف عن العمل بشكل كامل داخل مناطق العبور zones of liminality.[2]

يبدو أنَّ أبحاث تورنر Turner تتناسب بشكل جيِّد مع ظروف بعض أنواع الحجِّ، كمثال الحجّ إلى مكَّة، كما عرضها العلماء والحجَّاج: فمكَّة وضواحيها هي liminality (بوابة العبور للعالم الماورائيّ) ويتمُّ تعزيز هذه الصفة بطقوس الإحرام التي يجب أن تؤدَّى قبل الدخول، أمَّا حالة communitas فهي تتأكَّد من خلال حقيقة أنَّ المسلمين من جميع الرتب والطبقات يجب أن يؤدُّوا في الغالب نفس الطقوس بنفس الوقت.

---

(1) حول الحجِّ إلى أضرحة أخرى، انظر المراجع في الحاشية 1.

(2) انظر خصوصاً Turner، *Center out there*. للمزيد من التفاصيل حول فهم 'liminality' و'communitas'، انظر أيضاً Turner، *Ritual Process*، 94-130.

مع ذلك، فمن غير الواضح أنَّ هذه الأفكار تعمل بشكل جيِّد مع أيِّ ممارسات إسلاميَّة مبكرة للحجِّ إلى المدينة.[1] يمكن بالتأكيد فهم المواقع المقدَّسة في المدينة على أنَّها liminal (بوابة عبور لعالم ما ورائيّ).

إذا أخذنا حرم المدينة ككلٍّ، فإنَّ وجود طقوس حدوديَّة للدخول إليه ربَّما لم يكن مجمعاً عليه مقارنةً بما هو عليه في مكَّة، لكنَّ حقيقة أنَّ الكثيرين اعتبروا الواحة حرماً مع أحكامٍ ونواظم مرتبطةٍ بها تؤكِّد على طبيعتها كـ liminality (طبيعة بوابة عبور لعالم ما ورائيّ).

يمكن أيضاً فهم المواقع التي تخلِّد سيرة النبيِّ على أنَّها liminal أي بوابات عبور تقع بين وقتين، الماضي النبويِّ والحاضر ما بعد النبويِّ.[2] ومع ذلك فإنَّ حالة communitas (حالة التشارك الروحيِّ والمعنويِّ) في المدينة كانت أقلَّ مما هي في حالة الحجِّ في مكَّة.

الذي أصبح موقع الحجِّ الرئيس في المدينة هو قبر رجل ـ أو بالأحرى ثلاثة رجال ـ وهؤلاء لهم ذريَّة، العديد منهم شعروا بأنَّ لديهم ارتباطاً وثيقاً بالمكان أكثر من غيرهم. هذا يتَّضح في واحدٍ من أكثر الأحاديث التي يتمُّ الاستشهاد بها وأبكرها والذي ربَّما شجَّع على هذه الممارسة:

ففي نسخة عبد الرزاق من الرواية أنَّ ابن عمر، كلَّما عاد إلى المدينة من رحلة يذهب لقبر النبي، ويسلم على النبيِّ وأبي بكر بأسمائهما، ولكن بطبيعة

---

(1) لنقدٍ أكثر عموميَّة لشرح Turner حول الحجِّ انظر Wheeler، ***Models***. تفضِّل Wheeler أن ترى في الحجِّ عملية تفاوض مستمرَّة بين communitas والحدود الاجتماعيَّة المتنازع عليها والتي تسمِّيها confluence.

(2) كمثال، انظر Flood، ***Faith***،***Religion*** ، 249، فيما يتعلَّق بالتخليد المعماريِّ للمواقع التي صلَّى فيها النبي: 'عند هذه الآثار التذكاريَّة ينهار الزمان والمكان، مما يجعل النبيَّ التاريخيَّ في متناول الأتقياء بعد فترةٍ طويلةٍ من موته، حتَّى خارج شبه الجزيرة'.

الحال عندما يخاطب عمر بن الخطاب، فهو ببساطة يناديه والدي.[1]

الآن تورنر Turner بنفسه اعترف بمحدوديّة communitas (المشاركة في التجربة وانعدام الحدود بين المشتركين)، لكنّه لايزال يشير: 'إنّ حالة الحجّ لا تقضي تماماً على الانقسامات الطبقيّة، لكنّها تخفّفها، وتزيل لسعتها'.[2]

لا نعرف ما يكفي عن شعائر الحجّ الإسلاميّة المبكرة في المدينة للتأكّد من ذلك ولكن كما يبدو فإنّ اللسعة لم يتمّ إزالتها بالكامل.

(1) عبد الرزاق، *المصنّف*، الجزء الثالث، 576.

(2) Turner، ***Center out there***، 219-21 (الاقتباس من 221).

الفصل السادس

الميراث النبويّ: ظهور المدينة كمدينة مقدَّسة

بين القرنين الأوَّل والثالث/ السابع والتاسع

تناولت الفصول السابقة من هذا الكتاب الدور الذي قامت به مجموعتان في المجتمع ـ من جهة، الخلفاء وولاتهم والتابعون لهم، ومن جهة أخرى العلماء الناشطون في اختصاصات مختلفة ـ بخصوص إنشاء الفضاءات المقدَّسة في المدينة في القرون الإسلاميَّة الأولى. للقيام بذلك، نظرنا في ثلاثة تطوُّرات منفصلة وإن كانت ذات صلة، أوَّلاً، رأينا أنَّ النبيَّ أنشأ شكلاً من أشكال الفضاء المقدَّس المعترف به شرعاً، أي الحرم، في مكانٍ ما من المدينة بعد هجرته من مكَّة. بعد وفاته استمرَّ هذا الحرم واتَّسع، وقد عدّل بعض العلماء على مميِّزاته المحدّدة بينما في نفس الوقت شكَّك آخرون في وجوده. ثانياً، صاغ المؤرِّخون المحليُّون مشهداً تذكاريّاً مقدَّساً للمدينة حيث يرعى الخلفاء وممثِّلوهم بيئةً مبنيَّةً من الأضرحة في الأماكن التي ارتبطت بذكرى سيرة النبيِّ. ثالثاً، شجَّع الخلفاء وبعض العلماء على الحجِّ إلى بعض هذه المواقع، على الرغم من أنَّ آخرين شكَّكوا في ملائمة مثل هذه الممارسات.

شكّلت هذه التطوُّرات الثلاث معاً المكوِّنات الرئيسة في التأسيس الناجح للمدينة كمدينةٍ إسلاميَّةٍ مقدَّسةٍ تحظى باحترامٍ واسع. في هذا الفصل الأخير، سوف أنتقل للسؤال عن السبب الذي دفع هؤلاء الخلفاء والعلماء إلى الترويج للفضاءات المقدَّسة في المدينة وفي قدسيَّتها بشكل عامٍّ بينما سعى آخرون لتقويض بعض طرقهم في فعل هذا.

ربَّما كانت أقرب دراسة حديثة لفهم السؤال بشكلٍ أفضل قد جاءت في مادَّةٍ نشرها ألبرت أرازي Albert Arazi عام 1984.[1] لم يكن أرازي معنيَّاً بشكلٍ مباشرٍ بمسألة نشوء القدسيَّة في المدينة ومواقعها، بل كان مهتمَّاً بالتحقيق في أصول أدبيَّات «*فضائل المدينة*» وهي أعمال كان الغرض الأساس منها مدح المدينة وإبراز الخصائص المميِّزة لها. على وجه الخصوص كان أرازي مهتمَّاً بالروايات التي سعت لمقارنة تفضيليَّة بين المدينة ومكَّة وبتطوُّر نوع معيَّن من «أدب المنافسة» بين مكَّة والمدينة.

غير أنِّي أودُّ أن أتناول استنتاجاته الرئيسة حول هذه المسألة باختصار، لأنَّه يمكن افتراض أنَّ أصول أدب «فضائل المدينة» مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمسألة ظهور قدسيَّة المدينة. إنَّ روايات الحرم والمرويَّات حول المواقع المرتبطة بالنبيِّ في المدينة هي بالتأكيد جزء أساسيٌّ من أدب «فضائل المدينة».

أشارت أبحاث أرازي إلى أنَّ كلاً من العامل الاقتصاديّ والسياسيّ لعبا دوراً في ظهور أدب الفضائل، وأنَّه مع تدهور الظروف الاقتصاديَّة والسياسيَّة للمدينة بشكلٍ مضطرد على مدار القرون الأولى للهجرة (قرنان أو ثلاثة) فقد حاول بعض سكَّان المدينة معالجة الوضع عن طريق نشر الأحاديث والتي فيها أنَّ النبيَّ قد أشاد بالمدينة.

(1) Arazi, *'Matériaux'*.

الوضع الاقتصاديُّ والسياسيُّ في المدينة بعد النبيّ

أ- الاقتصاد

لن أقضي الكثير من الوقت في الحديث عن الوضع الاقتصاديّ للمدينة خلال القرون التي تلت وفاة النبيّ لأنّه تمَّ التعامل مع هذا الأمر بشيءٍ من التفصيل في مكان آخر. ومع ذلك قد يكون من المفيد إجراء مسحٍ موجزٍ للاتجاهات الرئيسة.[1] بشكلٍ عامٍّ، إنَّ ندرة الموادِّ الأثريَّة والوثائقيَّة من الحجاز _ مع استثناءٍ مهمٍّ للنقوش العربيَّة الإسلاميَّة وغالبها جداريَّات _ تجعل من الصعب دراسة الوضع الاقتصاديّ للمدينة خلال القرون الإسلاميَّة المبكرة. ربَّما يفسر هذا سبب توصُّل العلماء الحديثين إلى مثل هذه الآراء المتضاربة حول ما إذا كان اقتصاد الحجاز بشكل عامٍّ قد تحسَّن أو تراجع على مدى العقود والقرون التي أعقبت قيام الدولة الأمويَّة في سوريا تقريباً في عام 41/661.[2]

على الرغم من صعوبة الموقف، يمكننا دمج الأدلَّة المادِّيَّة الموجودة مع بعض المصادر الأدبيَّة لرسم صورة مقنعة نسبيًّا. تقوم هذه الصورة بزيادة صعوبات الجدل حول الحجاز والمدينة، وهل عصفت بهما مشاكل اقتصاديَّة كبيرة قبل منتصف وأواخر القرن الثالث/ التاسع.

توفِّر التواريخ المحليَّة للمدينة بالإضافة إلى المصادر الأخرى معلوماتٍ روائيَّةً حول الممتلكات العقاريَّة والتجاريَّة في أنحاء المدينة، خاصَّة في العصر الأمويّ. من المؤكد أنَّ هناك حاجة لمزيد من البحث في هذه المادَّة، لكن تشير

(1) إنَّ ما يلي مستمدٌّ من مادتي المقبلة '*Trends in the economic history*'. تجد هناك مزيداً من الأدلَّة التفصيليّة والفهارس لهذا القسم.

(2) معارضة حجَّة أرازي حول التدهور التدريجيّ الذي بدأ في القرن الأوَّل/ السابع، كمثال انظر Heck، *Gold mining*، Landau-Tasseron، *Arabia*، خصوصاً 400: 'كان ذلك فقط بعد منتصف القرن الثالث/ التاسع عندما تدهورت أحوال الحجاز بشكل كبير'.

الصورة العامَّة إلى زيادة مساحة الأرض المزروعة، بما في ذلك الأراضي التي كانت قاحلة خلال عصور ما قبل الإسلام.[1]

أشارت دراسات أُحدث على مواقع استخراج المعادن في الحجاز _ باستخدام كلٍّ من المرويَّات ودراسات على البقايا التعدينيَّة _ إلى أنَّ القرون الإسلاميَّة الثلاثة الأولى كانت الفترة الأساسيَّة للنشاط في هذا المجال.[2] هكذا تشير الأدلَّة إلى أنَّه تمَّ تعدين كمِّيات كبيرة وإن لم تكن هائلة من المعادن الثمينة في شمال الحجاز وغرب نجد في الفترة الإسلاميَّة المبكرة، وربَّما كان قاطنو المدينة قد استفادوا اقتصاديّاً من هذا العمل حتَّى تمَّ إغلاق المناجم، الذي يظهر أنَّه بدأ على نطاقٍ واسع في منتصف القرن الثالث/ التاسع.

إذا كان _ على الرغم من أنَّه أمرٌ قابل للنقاش _ عدد وانتشار النقوش العربيَّة في المستوطنات على طول طريق التجارة والحجِّ باتِّجاه الشمال والشمال الشرقيّ للمدينة يمكن أن يؤخذ على أنَّه دليلٌ على الازدهار النسبيِّ للمواقع فإنَّ ذلك سوف يساعد على تأكيد هذه الصورة العامَّة، إنَّ الغالبيَّة العظمى من هذه النصوص تعود إلى القرنين الثاني/ الثامن والثالث/ التاسع.

الآن، من غير المرجَّح أن تكون الحجاز والمدينة قد اتَّبعا مساراً متَّصلاً إن كان في الازدهار أو الانحدار الاقتصاديِّ خلال الفترة الطويلة التي هي قيد البحث في جميع المناطق. كانت هناك بعض المشاكل البيئيَّة المؤقتة والخطيرة في الحجاز بالذات الفيضانات، وبعض الأزمات الشرسة في هذه الفترة بما في ذلك الجفاف الذي استمرَّ سبع سنوات في عهد هشام بن عبد الملك (حكم

---

(1) العلي، *ملكيَّة الأراضي*، Kister، *Battle of the Harra*.

(2) انظر خصوصاً Heck، *Gold mining*، على الرغم من أنَّه يحمِّل الأدلَّة فوق طاقتها؛ من أجل مناقشتي حول هذا انظر Munt، Trends in the economic history.

(105-25/724-43)،[1] ومع ذلك لم تتسبَّب مثل هذه الأزمات المنفردة في حدوث انهيار اقتصاديٍّ شامل وطويل الأمد في المنطقة (في الوقت الحاليّ على الأقلّ)، على الرغم من الاختفاء الواسع لبعض المستوطنات بعد منتصف القرن الأوَّل/ السابع، ومع تغيُّر طرق التجارة ـ وزيادة الحجَّاج المطردة ـ نشأت مستوطنات جديدة وازدهرت: قارن على سبيل المثال بين الانحدار الواضح لـ «دومة الجندل» والازدهار الناشئ للـ «ربذة».[2] يشير هذا إلى أنَّ الاقتصاد الإقليميَّ للحجاز ككلٍّ كان على مسارٍ جيِّدٍ بشكلٍ ملحوظ خلال معظم القرون الهجريَّة الثلاثة الأولى، ولكن هناك القليل من الأدلَّة التي تشير إلى أنَّ المدينة بالتحديد لم تشارك في هذا الازدهار. بدأ التدهور الاقتصاديُّ في النهاية بالظهور، لكن فقط خلال القرنين الثالث/ التاسع والرابع/ العاشر، نستطيع مشاهدة ذلك في الانخفاض النسبيِّ لعدد النصوص الكتابيَّة المنقوشة، والأدلَّة الأدبيَّة والأثريَّة على هجر بعض المستوطنات، وعدد الروايات المتزايد في المصادر التاريخيَّة عن تقلُّبات الأسعار والصعوبات البيئيَّة التي لم يتمَّ التعامل معها بشكل جيِّد وغارات البدو شبه الرحَّل (سكَّان هذه المناطق) على البلدات الحجازيَّة وقوافل الحجَّاج.

مع ذلك، بحلول هذه المرحلة، سيكون الوقت قد تأخَّر لأن يكون لهذه المشاكل الاقتصاديَّة تأثيرٌ كبيرٌ على النقاشات الأوسع حول قدسيَّة المدينة لأنَّ العديد من العلماء الأوائل قد شاركوا بالفعل في نشر الأحاديث والروايات ذات الصلة.

كان من الواضح أيضاً أنَّ العديد من روايات الفضائل التي حلَّلها أرازي

---

(1) Arazi ,*'Matériaux'*, esp, 194-5.

(2) حول هذا انظر بالترتيب، al-Muaikel، ***Study***، الراشد، *الربذه*.

في مادَّته كانت قيد التداول قبل هذا التاريخ، بل إنَّ أرازي نفسه ينسب وبشكلٍ متفائلٍ إلى حدٍّ ما تدوين هذه الروايات إلى عروة بن الزبير (توفِّي تقريباً 93-4/711-13) وابنه هشام (توفِّي 146/763-4).[1]

لكي تكون أطروحة التدهور الاقتصاديِّ التي أدَّت إلى تداول روايات تدعو إلى قدسيَّة المدينة مقنعة يجب إثبات أنَّ العديد من مفاصل الاقتصاد المدينيِّ قد شهدت بالفعل فتراتٍ طويلة من الاضطرابات قبل منتصف القرن الثالث/ التاسع. لقد حاول أرازي فعل ذلك، لكن يبدو أنَّ الكمَّ الهائل من الموادِّ الجديدة التي أصبحت متاحةً منذ أن نشر مادَّته، لا يدعم القضيَّة التي قدَّمها عام 1984. علاوةً على ذلك يجب إثبات أنَّ هؤلاء الأفراد الذين أقحموا أنفسهم في الجدل كانوا من بين المتضرِّرين خلال مرحلةٍ ما من مراحل الصعوبات الاقتصاديَّة.

قد يحرز البحث المستقبليُّ تقدُّماً مهمّاً في تحديد الأشخاص الذين كانوا ناجحين اقتصاديّاً وأولئك الذين لم يكونوا كذلك في المدينة، لكن يبدو أنَّ مثل هذا التوضيح التفصيليِّ غير ممكن حاليّاً.

ب- السياسة

ماذا عن الوضع السياسيِّ للمدينة بعد الانتصار النهائيِّ لمعاوية بن أبي سفيان على عليٍّ بن أبي طالب في 41/661؟ (المترجم: أوَّلاً اغتيل عليٌّ بن أبي طالب عام 40/661 في الكوفة، ثانياً انتهت الحرب بين عليٍّ ومعاوية بالتحكيم).

تبدو الدراسات الحديثة أقلَّ انقساماً حول مسألة الانحدار السياسيِّ للمدينة، والإشارات بمعاناة المدينة مع الحجاز سياسيّاً بعد انتقال الخلافة إلى

(1) Arazi، **'Matériaux'**، 184-97.

الأراضي المغزوَّة حديثاً في الشمال بعد مقتل عثمان بن عفان في 35/656 يمكن العثور عليها على نطاقٍ واسعٍ في جميع الأدبيَّات الثانويَّة (المترجم: secondary literature الأدب الثانويّ يحتوي عادة على ملخَّصات ومراجعات لنظريَّات ونتائج مصادر أصليَّة أخرى). حتَّى أنَّ إحدى الدراسات تشير إلى الحجاز في نهاية العصر الأمويِّ باسم «المياه العربية الغربية الراكدة the Western Arabian backwater»[1]

على كلٍّ، غالباً ما تبدو القيمة الإرشاديَّة لبعض هذه التصريحات العامَّة عن التدهور السياسيِّ محدودةً نوعاً ما. إذا كان المقصود بالانحدار السياسيِّ أنَّ الخلفاء لم يعودوا يقيمون في المدينة، فلا جدال في هذا. مع ذلك، هل يهمُّ حقًّا لأسباب دراستنا إذا كان الخلفاء لم يعودوا يقيمون في المدينة؟ سوف يكون من غير المعقول إنكار التأثير الهائل الذي يمكن أن يحدثه إنشاء مركز الخلافة في مدينة ما على صعيد الازدهار الاقتصاديِّ والثقافيّ. يمكن للمرء أن يأخذ بعين الاعتبار الارتقاء الوجيز ولكن الاستثنائيَّ في سامرَّاء.[2]

لكن يجب أن يكون واضحاً أنَّ مكان إقامة الخلافة ليس هو السبب الوحيد لكي تُعتبر ولاية ما بأنَّها ذات أهمِّية سياسيَّة. لم تكن إقامة الخلفاء في العراق خلال الفترة الأمويَّة ورغم ذلك كان العراق يُعتبر ولايةً شديدة الأهمِّية في تاريخ سياسة هذه الفترة.

---

(1) See Blankinship، ***End of the Jihad State***، 73-5 and Arazi، ***'Matériaux'***. See also، among many other examples، Lassner، ***'Provincial administration'***; Crone، ***Slaves on Horses***، 34; Donner، *Muhammad and the Believers*، 191.

(2) Robinson، ed.، ***Medieval Islamic City***; Northedge، ***Historical Topography***. See also the brief comments in Borrut، ***Entre mémoire et pouvoir***، 402.

إنَّ إقامة عبد الله المأمون (حكم 33-198/813-218) في «مرو» حتَّى انقضاء عام 202/817 كانت قصيرة _ لم يكن الخلفاء يقيمون في خراسان قطّ _ ورغم ذلك لا يمكن أبداً وصفها بالماء الراكد سياسيَّاً. (المترجم: مرو إحدى مدن ولاية خراسان).

عبّر إيفريت روسون Everett Rowson عن وجهة نظر الكثير من الأبحاث الحديثة، عندما أشار إلى أنَّه بعد هزيمة ابن الزبير عام 73/692، تضاءلت الأهمِّية السياسيَّة للحجاز إلى تمرُّدٍ فاشلٍ من حينٍ إلى آخر.[1] مع ذلك فقد أظهر العديدون غيره أنَّ ثورة محمَّد بن عبد الله بن الحسن في المدينة عام 145/762 على الرغم من هزيمتها السهلة في النهاية، كانت تهديداً أكبر لسلطة العبَّاسيِّين الأوائل ممَّا توحي إليه النظرة الأولى.[2]

أودُّ أن أجادل بقضيَّةٍ أكثر أهمِّيةً وتشويقاً من مجرد التصريحات البسيطة حول نقل مركز الخلافة إلى سورية ثمَّ العراق وهي هل من الممكن أن تؤدِّي التطوُّرات في ميزان القوى بين السلطات الإمبراطوريَّة المركزيَّة والنخب الإقليميَّة في الحجاز إلى مشاعر استياء واضحة بين سكَّان المدينة لكونهم خسروا بشكلٍ ما.

تمَّت دراسة العلاقة المتأرجحة بين المركز والنخب الإقليميَّة بشكلٍ مثمرٍ للغاية في بعض المناطق خلال الخلافة الأمويَّة والعبَّاسيَّة المبكرة.[3]

تختلف طبيعة الأدلَّة الخاصَّة بالحجاز إلى حدٍّ ما عن تلك الخاصَّة بالعديد

---

(1) Rowson، *'Effeminates'*، 671

(2) Lassner، *'Provincial administration'*; Elad، *'Rebellion'*.

(3) حول مصر والجزيرة انظر خصوصاً، Kennedy، *Central government*، Robinson، *Empire and Elites* ; انظر أيضاً الملاحظات القيِّمة والواسعة النطاق عند Crone، *Slaves on Horses*.

من المناطق الأخرى، ولكن كبداية مهمَّة يجب فهم طبيعة الدور الذي لعبته بعض عائلات النخبة الحجازيَّة على أساس دراسة اجتماعيَّة معمَّقة تمَّت على خمس عائلات رئيسة نشرها مؤخَّرا أسد أحمد Asad Ahmad.[1] في هذا القسم سوف أضع بعض النقاط العامَّة الخاصَّة بي حول التطوُّرات في الأدوار الاجتماعيَّة والسياسيَّة التي لعبتها نخب المدينة، بعدها نعود إلى أهمِّية استنتاجات أحمد.

إحدى طرق النظر إلى الأهمِّية السياسيَّة النسبيَّة لنخب المدينة في الحجاز هي في التحقُّق من أهمِّية والي المدينة. تظهر المدينة في كثيرٍ من الأحيان وإن لم يكن دائماً كمركزٍ إداريٍّ رئيسٍ في الحجاز على الأقلّ من حيث أهمِّية واليها. يوضح مقطعٌ من تاريخ الطبري (توفِّي 310/923) هذا بشكلٍ لطيف:

«عندما كان معاوية يريد تولية رجلٍ من بني حرب[2]، كان يعيِّنه كوالٍ على الطائف. فإذا رأى أنَّه أحسن في عمله ولم يخيِّب ظنَّه، عندها يعيِّنه كوالٍ على مكَّة أيضاً. فإذا استمرَّ في الولاية بشكلٍ جيِّدٍ وقام بما يجب القيام به (وقام بما وُلِّي قياماً حسناً)، عندها يولِّيه المدينة بالإضافة إلى المدينتين السابقتين».[3]

من الصعب معرفة ما إذا كانت هذه الرواية تعكس بدقَّة الوضع زمن معاوية أو بعده. ومع ذلك أشار أرازي أنَّ مكَّة تفوَّقت على المدينة كمركز الأهمِّية السياسيَّة في الحجاز في (103/ 2-721) وهذا يعطينا سبباً للشكِّ في هذه الرواية.[4]

(1) Ahmed، *Religious Elite*.

(2) حرب كان جدَّ معاوية.

(3) الطبري، *تاريخ*، الجزء الثاني، 167.

(4) Arazi، *'Matériaux'*، 195.

يشير مصدرٌ أكثر تأخُّراً هو ابن عساكر (توفّي 571/11/9) أنّه خلال فترة حكم هشام بن عبد الملك كان والي المدينة إبراهيم بن هشام مسيطراً على جميع الأراضي الواقعة بين المدينة وعدن على ساحل بحر العرب.[1] تقدّم المصادر الأبكر بعض التأكيد على ذلك من خلال الإشارة إلى أنّه في معظم الوقت بين 2-103/721 و2-114/732، ومرّة أخرى بين 7-118/736 و-135/752 3 فإنّ والي المدينة كان مسؤولاً أيضاً عن مكّة والطائف على الأقلّ.[2] تشير الأدلّة الروائيّة إلى أنّه بالنسبة إلى ولاة المدينة ومكّة والطائف، كان الأوّل في كثير من الأحيان هو صاحب السلطة الأكبر.

قدم محمّد بن خلف وكيع (توفّي 306/918) بعض الأدلّة على أنّه في فترةٍ متأخّرةٍ مثل فترة حكم المأمون، إنّ المنطقة الإداريّة التي كانت تضمّ المدينة ومكّة واليمن كانت تدعى «المدينة».[3]

في مقابل هذا الدليل الذي يدعم تفوُّق المدينة الإقليميّ، هناك حقيقة أنّه منذ عهد موسى الهادي (حكم 70-169 /6-785) وصاعداً أشار علماء التاريخ مثل خليفة بن الخيّاط (توفّي تقريباً 5-240/854) والطبري إلى أنّ تعيين ولاة مكّة كان يتمّ بشكلٍ منتظم أكثر من تعيين ولاة المدينة.[4]

سجلّ سكّ العملة في الحجاز غير مكتملٍ بشكلٍ ملحوظ لكنّه يقدّم بعض

(1) ابن عساكر، تاريخ، الجزء الحادي والثلاثون، 17.

(2) انظر المعلومات الخاصّة بولاة هذه السنوات عند الطبري، *تاريخ*، حيث يوردها عادة في نهاية الإدخال لكلّ عام؛ انظر أيضاً خليفة، *تاريخ*، 332، 357، 366، 370، 7-406، 13-412، 1-430 (تختلف التفاصيل قليلاً عنها عند الطبري).

(3) وكيع، أخبار، الجزء الأوّل، 257.

(4) مع ذلك، كنقطة مطابقة، تجدر الإشارة أنّه في كتاب *أخبار القضاة*، يذكر وكيع مئة وإحدى وخمسين صفحة في الطبعة الحديثة (الجزء الأوّل 261-111) مخصّصة للقضاة الأمويّين والعبّاسيّين في المدينة وفقط تسع صفحاتٍ (الجزء الأوّل، 9-261) لقضاة مكّة والطائف معاً.

الدعم لفكرة تزايد الهيمنة الإداريَّة لمكَّة خلال فترة الحكم العبَّاسي. أبكر العملات المعدنية المسكوكة في الحجاز هي بضعة دنانير مؤرَّخة في 91/709، 92/710-11 و105/723-4، والتي تحمل إمَّا نقش معدن أمير المؤمنين (منجم أمير المؤمنين) أو نقش معدن أمير المؤمنين في الحجاز (منجم أمير المؤمنين في الحجاز).

ارتبط هذا النقش بمعدن بني سليم (المترجم: معدن بلاد قبيلة بني سليم وهي قبيلة مهمة سكنت الحجاز)، لكن اقتُرح بشكلٍ مقنع أنَّ هذه العملات المعدنيَّة قد سُكَّت بالفعل إمَّا في دمشق لاستخدامها في الحجاز أو في الحجاز بواسطة القالب الذي أُحضِر من دمشق.

كانت هناك أيضاً عملة من النحاس وصفها ألبوم Album بأنَّها نادرة إلى حدٍّ ما، مع نقش «المدينة معدن أمير المؤمنين»[1].

هناك قطعة نحاسيَّة من العصر العبَّاسيِّ سُكَّ عليها اسم الحجاز تعود إلى 185/801-2، ولكن توجد علامة سكٍّ على ثلاثة دراهم سُكَّت في 194/809-10، 201/816-7 و203/818-19 تحمل اسم مكَّة.[2]

على أيِّ حال، من الواضح بشكلٍ كافٍ أنَّ تولِّي منصب الوالي في أيِّ ولاية وخصوصاً في العراق كان يُعتبر ترقية، مقارنة بتولِّي الولاية في أيِّ مدينة من مدن الحجاز، وكان من شأن هذا المنصب أن يمنح شاغله فرصاً أكبر للثراء وربَّما مزيداً من التقدُّم مقارنةً بمثيله في مكَّة أو المدينة.

في عام 156/772-3، كان محمَّد بن إبراهيم لا يزال من الناحية التقنيَّة

(1) بشكل عام انظر شمّه، *المدينة*، لنفس الكاتب، *نقود الجزيرة العربيَّة*، نفس الكاتب، *علاقة الخلفاء*؛ Album، Sylloge، الجزء الثالث عشر، (والمثال من اللوحة 23).

(2) شمّه، *علاقة الخلفاء*، 16-17؛ Album، *Sylloge*، الجزء الرابع عشر؛ الراشد، *الربذه*، 5-64.

والياً على مكَّة والطائف، غادر الحجاز إلى بغداد تاركاً ابنه ليعتني بالأمور من أجله.[1]

بالتالي، إنَّ الأدلَّة على الأسبقيَّة الإداريَّة الإقليميَّة النسبيَّة بين مكَّة والمدينة مختلطةٌ إلى حدٍّ ما ولا يمكن توقُّع أن تعطينا إضاءةً حول ظهور المدينة وتطوُّرها كمدينة مقدَّسة.

يسلِّط الأشخاص الذين عُيِّنوا ولاةً للمنطقة الضوء حول المسألة الأكثر أهمِّيةً والمتمثِّلة في التهميش السياسيِّ المحتمل الذي كان يشعر به سكَّان المدينة.

هذا ليس حكماً غير قابل للمناقشة أو التعديل لكنَّ غالبيَّة الولاة الأمويِّين في المدينة كانوا من أقارب الخلفاء الأمويِّين، وكان غالبيَّة الولاة العبَّاسيِّين في المدينة من العائلة العبَّاسيَّة أو من عائلاتٍ أخرى مرتبطة بالعبَّاسيِّين عن طريق المصاهرة.[2] هناك استثناءاتٌ جديرةٌ بالملاحظة: على سبيل المثال، الأنصاريّ، أبو بكر بن محمَّد بن عمرو بن حزم، خدم كوالٍ للمدينة لفترة وجيزة أثناء حكم الخليفة الوليد بن عبد الملك (حكم 86-96/ 705-15)، وبعدها لفترة أطول في عهدَي الخليفتين سليمان بن عبد الملك (حكم 96-9/ 715-17) وعمر بن عبد العزيز (حكم 99-101/717-20).[3]

بعد نصف قرن في (150/767-8) ــ وبعد تمرُّد الحَسَنِيّ محمَّد بن عبد الله

---

(1) الطبري، *تاريخ*، الجزء الثالث، 378.

(2) بالنسبة للأمويِّين، هناك مزيد من النقاش حول هذا موزعٌ عند McMillan، ***Meaning of Mecca***؛ حول الولاة العبَّاسيِّين، انظر خصوصاً Lassner، ***Provincial administration***.

(3) مصعب الزبيري، ***نسب قريش***، 286؛ خليفة، ***تاريخ***، 317، 323؛ ابن أبي خيثمة، ***التاريخ الكبير***، الجزء الثاني، 5-64؛ البلاذري، ***أنساب***، 3، ;241 نفس الكاتب، ***أنساب***، 4/1، 605؛ اليعقوبي، ***تاريخ***، الجزء الثاني، 353؛ الطبري، ***تاريخ***، الجزء الثاني، 1255، 1281-2، 1035، 5-1372. للمزيد حول أبي بكر بن محمَّد، انظر ابن سعد، ***الطبقات*** 7-124.

- قام أبو جعفر المنصور (حكم 75-754/58-136) باستبدال الوالي العبَّاسيّ جعفر بن سليمان ووضع مكانه الحَسَنيّ الحسن بن زيد.[1]

كان عمر بن عبد العزيز بن عبد الله والي المدينة في عصر الخليفة العبَّاسيّ موسى الهادي وهو من سلالة الخليفة الثاني عمر بن الخطاب (حكم 13-23/634-44)، كان العديد من أفراد عائلته قبل عقدين قد دعموا ثورة محمَّد بن عبد الله على العبَّاسيين.[2]

بغضِّ النظر عن هذه الاستثناءات، تشير دراسة الحالة الاجتماعيَّة (الصلات العائليَّة والاجتماعيَّة) للولاة إلى أنّ العديد من سكَّان المدينة كان لديهم سببٌ وجيهٌ للشعور بأنَّهم مستبعدون من السياسة المحلية والأقاليميَّة على حدٍّ سواء.

يحتفظ كتاب *أخبار الدولة العبَّاسيَّة* المجهول الكاتب بروايةٍ مثيرةٍ للاهتمام، تقول أنَّ أهل المدينة لم يكونوا معروفين بمواقفهم الوديَّة تجاه الخلفاء الأمويِّين أو العبَّاسيِّين.

عندما كان الإمام العبَّاسيُّ محمَّد بن علي يبيِّن لبعض أتباعه ميِّزات تأسيس الدعوة في خراسان من خلال تسليط الضوء على مشاكل الأقاليم الأخرى صرف النظر عن مكَّة والمدينة لأنَّ سكَّانها كما قال «استولى عليهم أبو بكر وعمر».[3]

(1) مصعب الزبيري، *نسب قريش*، 280؛ ابن شبة، *تاريخ*، الجزء الأوَّل، 15؛ ابن أبي خيثمة، *التاريخ الكبير*، الجزء الثاني، 67؛ البلاذري، *أنساب*، 3، 269؛ نفس الكاتب، أنساب، 5، 217؛ الطبري، *تاريخ*، الجزء الثالث، 9-358؛ السمهودي، *وفاء الوفا*، الجزء الثاني، 5-54. أهمل خليفة بن خيَّاط ولاية الحسن بن زيد بالكامل.

(2) البلاذري، *أنساب*، تحقيق العظم، الجزء التاسع، 225؛ الطبري، *تاريخ*، الجزء الثالث، 551-2، 568. حول تأييد عائلته لتمرُّد محمَّد بن عبد الله انظر Kennedy، ***Early Abbasid Caliphate***، 201-2؛ Elad 206؛ ***Rebellion***، 181-2.

(3) *أخبار الدولة العبَّاسيَّة*، 206. هناك رواية تُنسب إلى عمرو بن العاص يقول فيها إنَّ سكَّان

غير أنَّه من الصعب للغاية رؤية سكَّان المدينة كمجموعةٍ متَّحدةٍ بشكلٍ دائمٍ في معارضتهم للخلفاء الأمويِّين والعبَّاسيِّين، حتَّى في أشهر مناسبتين لتمرد المدينة ـ معركة الحرَّة عام 63/683 وثورة محمَّد بن عبد الله عام 145/762 ـ حيث لم يدعم كلُّ سكَّان المدينة المتمرِّدين.

أظهر عميكام إلاد Amikam Elad أنَّه بالرغم من أنَّ المتمرِّد العلويَّ محمَّد بن عبد الله وجد دعماً واسعاً نسبيَّاً بين العائلات غير العلويَّة في المدينة ـ بما في ذلك الزبيريُّون المعروفون عادةً بكونهم منافسين بارزين للعلويِّين ـ فإنَّ بعض الأفراد من أبرز العائلات في المدينة ومن ضمنهم علويُّون، لم يدعموه.[1]

الجزء الأفضل كان منذ قرن، حيث انحازت بعض عائلات المدينة إلى يزيد بن معاوية والسوريِّين خلال الأحداث التي قادت إلى معركة الحرَّة.[2] بعد وقتٍ قصير من نهاية تمرُّد محمَّد بن عبد الله، أشارت المصادر مرَّةً أخرى أنَّ مناصب عُرضت على بعض أفراد العائلات الذين وفَّروا الدعم لهذا المتمرِّد. بالإضافة إلى الأمثلة السابقة، يمكن الإضافة أنَّ جدَّ العالم الزبيري الزبير بن بكر (توفِّي 256/840) عُيِّن والياً على اليمامة من قبل محمَّد المهدي (حكم 158-69/775-85) وعلى المدينة واليمن من قبل هارون الرشيد (حكم 179-93/786-809)، وكان والده أحد ولاة هارون على المدينة.[3]

المدينة هم أكثر الناس ميلاً *للفتنة*، أي بمعنى للتمرُّد، ولكنَّهم غير جيِّدين بها (أطلب الناس للفتنة وأعجزهم عنها): الفسوي، *المعرفة والتاريخ*، الجزء الثاني، 411.

(1) Elad، Rebellion، 179-95; انظر أيضاً Kennedy، Early Abbasid Caliphate، 200-
2. أحد العلويِّين الذي لم ينضمَّ للتمرد هو عبيد الله بن الحسين بن علي زين العابدين، الجدُّ الأكبر لمؤرِّخ المدينة المحلِّي يحيى العقيقي. كان سابقاً قد قبل قطعة أرضٍ كمنحة بجانب المدينة من الخليفة العبَّاسيِّ الأوَّل أبي العبَّاس السفَّاح؛ انظر Bernheimer، ***Alids***، 19.

(2) كان مبعوث يزيد إلى المدينة النعمان بن بشير الأنصاري؛ الطبري، *تاريخ*، الجزء الثاني، 404-5.

(3) خليفة، *تاريخ*، 461؛ الزبير بن بكار، ***جمهرة نسب قريش***، الجزء الأوَّل، 172، 8-177،

هناك بعض الأدلَّة على أنَّ المدينة لم تُظهر أيَّ مقاومة ضدَّ متمرِّدي العلويّ أبي السرايا عندما أرسلهم إلى المدينة عام 199/815، يذكر أبو الفرج الأصفهاني (توفِّي 356/967) تصريحاً موجزاً بأنَّه عندما دعا محمَّد بن جعفر الصادق إلى مبايعته في المدينة عام 200/815، فإنَّ سكَّان المدينة بايعوه.(1) غير أنَّه لا يوجد دليلٌ على دعمٍ واسع النطاق في المدينة لهذا التمرُّد أو التمرُّد الأسبق للحسين بن عليٍّ بن الحسن عام 169/786. تشير الروايات وبشكلٍ واضحٍ حول ثورة الأخير أنَّ الحسين لم يتلقَّ تقريباً أيَّ دعمٍ في المدينة بعد إعلان تمرُّده في المسجد النبويِّ، ممَّا أدى إلى محاولته هو وأتباعه السفر إلى مكَّة لإيجاد الدعم بين الحجَّاج. خلال هذه الرحلة، هزمهم الجيش العبَّاسيُّ بسهولة في فخ وهي منطقة تبعد ثلاثة أميال عن مكَّة في 8 ذي الحجة 11/169 يونيو 786.(2)

أبرز أسد أحمد في دراسته الأخيرة سببين لتراجع الدعم للمتمرِّدين العلويِّين في المنطقة بعد عام 145/762. أوَّلهما، أنَّ العلويين توقفوا عمليّاً عن مصاهرة العائلات الحجازيَّة، وثانيهما أنَّ الخلفاء العبَّاسيِّين كانوا جيِّدين في التوفِّيق بين النخب المستاءة من العائلات التي انضمَّت إلى تمرُّد محمَّد بن عبد الله، كما رأينا

209؛ اليعقوبي، *تاريخ*، الجزء الثاني، 498؛ الطبري، *تاريخ*، الجزء الثالث، 521، 739؛ الخطيب البغدادي، *تاريخ بغداد*، الجزء العاشر، 173، 176؛ الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، الجزء الثامن، 454؛ السمهودي، *وفاء الوفا*، الجزء الرابع، 84.

(1) الطبري، *تاريخ*، الجزء الثالث، 981؛ أبو الفرج، *مقاتل الطالبيِّين*، 537؛ قارن مع الخطيب البغدادي، *تاريخ بغداد*، الجزء الثاني، 113.

(2) حول تمرُّد الحسين بن عليّ انظر خليفة، *تاريخ*، 445؛ ابن سعد، *الطبقات*، 5-384؛ الفسوي، *المعرفة والتاريخ*، الجزء الأوَّل، 159؛ البلاذري، *أنساب الأشراف*، 2، 540؛ الدينوري، *الأخبار الطوال*، 386؛ اليعقوبي، *تاريخ*، الجزء الثاني، 488؛ الطبري، *تاريخ*، الجزء الثالث، 551-68؛ أبو الفرج، *مقاتل الطالبيِّين*، 442-60، الرازي، *أخبار فخ*، 62-132، 62-132؛ Kennedy، ***Early Abbasid Caliphate***، 109-10; Ahmad 205-7، ***Religious Elite***; Haider 162-3، ***Origins of shi ʿa***، 207-10.

سابقاً، عن طريق عرض مناصب الولاية من حين لآخر على أفراد مهمّين من هذه العائلات.[1]

من جانبٍ آخر، تكشف الأدلّة أنّه في أوقات أخرى احتشد أهل المدينة لدعم سلطة الخلافة على مدينتهم. فعندما تقدّم المتمرِّد الخارجيُّ أبو حمزة المختار بن عوف باتجاه المدينة، قاد المسؤول الأمويُّ الباقي في المدينة عبد العزيز بن عبد الله بن عمر بن عثمان جيشاً من السكّان المحليّين لمواجهته، والتقى الجيشان في *القديد* عام 130/747.[2] ويُقال إنَّ جيش أبي حمزة انتصر انتصار ساحقاً على خصومه في المعركة وقتل العديد منهم. المثير للاهتمام هو ما قيل حول عائلات النخبة في المدينة وخصوصاً القرشيّين وبالأخصِّ الزبيريُّون أنّهم هم الذين قاتلوا أبا حمزة في هذه المعركة وقُتلوا فيها.

إنّها بالضبط نفس المجموعات التي في وقتٍ آخر شكّلت مشكلةً لسيطرة الخلافة على المنطقة، من المحتمل جدّاً أن يكون المدينيُّون قد رأوا ببساطة أنَّ خارجيّاً مثل أبي حمزة هو تهديدٌ أكبر من المروانيّين أنفسهم، لكنَّ المصادر لا تسمح لنا حقّاً بالحكم على سبب قتالهم ضدّه. ومن المثير للاهتمام أنّهم لم يحاولوا

---

(1) Ahmed، ***Religious Elite***، 165-7؛ انظر أيضاً Kennedy، ***Early Abbasid Caliphate***، 199، 206؛ وبشكل أكثر عموميّة، عن اعتراف العبّاسيّين أكثر من الأمويّين بأهمّية حشد الولاء بين النخب الإقليميّة، انظر Robinson، Empire and Elites، 170-1. بالنسبة لأنماط الزواج عند العلويّين، انظر أيضاً Bernheimer، ***Alids***، 32-50. قدّم Haider سبباً ثالثاً، هو أنّه بعد هزيمة محمّد بن عبد الله بدأ المتمرِّدون العلويُّون في الحجاز يميلون نحو برامج شيعيّة أكثر وضوحاً، وهو ما ثبّط عزيمة عائلات النخب الحجازيّة عن دعمهم؛ انظر كتابه ***Origins shī ʿa***، 209.

(2) خليفة، ***تاريخ***، 391-5؛ البلاذري، ***أنساب***، تحقيق العظم، الجزء السابع، 629-34؛ اليعقوبي، ***تاريخ***، الجزء الثاني، 406؛ الطبري، ***تاريخ***، الجزء الثاني، 2006-15؛ الأزدي، ***تاريخ***، 108-10؛ السمهودي، ***وفاء الوفا***، الجزء الأوّل، 265-7.

استخدام هذا التمرُّد لتخفيف قبضة حكم الخلافة السوريَّة على المنطقة.

كما كان الحال في بحث وضع المدينة الاقتصاديّ، فإنَّ الأدلَّة المتوفِّرة على وضع المدينة السياسيِّ غير وافية.

ربَّما يحلُّ المزيد من البحث العديد من المشكلات التي أبرزناها، لكن ما يمكن استخلاصه من هذه النظرة العامَّة المختصرة هو أنَّ بعض شرائح سكَّان المدينة في بعض الأوقات ربَّما يكونون قد شعروا بالظلم والعجز السياسيّ. وإذا كانوا قد تصرَّفوا بناءً على ما سبق في بعض الأحيان من خلال الانضمام إلى الثورات ضدَّ حكم الخلافة ـ كما فعلوا على وجه الخصوص في 63/683 و-145/762 فقد يكونون أيضاً نشروا أحاديث تروِّج لقدسيَّة المدينة.

مع ذلك، هناك سببان على الأقلِّ يمنعان الانسياق وراء هكذا استنتاج:

السبب الأوَّل أنَّ تحليل أحمد الذي اعتمد فيه علوم الحالة الاجتماعيَّة والأنساب لخمسٍ من عائلات النخبة الحجازيَّة القرشيَّة، أظهر وكقاعدةٍ عامَّة، أنَّها كانت تلعب دوراً سياسيَّاً هامَّاً في فترة الحكم السفيانيِّ وأوائل العبَّاسيِّ (وبشكلٍ تقريبيٍّ حتَّى عهد المأمون)، لكنَّها فقدت الكثير من نفوذها وقوَّتها خلال الفترة المروانيَّة. لوحظ خلال هذا الكتاب الكثير من الاستثناءات لهذه القاعدة العامَّة، وهناك أمثلة على نخب حجازيَّة كانت قريبة من الخلفاء المروانيِّين وعلى نخب حجازيَّة أخرى لم تكن مقرَّبة من العبَّاسيِّين.[1] لا يجب علينا التوسُّع بالتعميم حول الوضع السياسيِّ للمدينة وسكَّانها خلال القرون الهجريَّة الثلاثة الأولى.

السبب الثاني، هو أنَّنا لا نستطيع ربط العديد من الأفراد الأساسيِّين المشاركين في نشر الأحاديث ذات الصلة بمشاعر الغبن هذه.

---

(1) Ahmed، ***Religious Elite***.

اقترح أرازي أن يكون عروة بن الزبير قد لعب دوراً هامّاً في نشر روايات فضائل المدينة ولكنّنا نراه أيضاً يتعامل بتهذيبٍ مع الحكّام الأمويّين رغم دعمه السابق لخلافة أخيه عبد الله.[1] وبالمثل وحسب بعض الروايات أنّ ابن شهاب الزهريّ (توفّي 124/742) وهو عالمٌ آخر شارك في نشر الأحاديث عن حرم المدينة، كان مقرَّباً جدّاً من الخلفاء الأمويّين.[2]

بخصوص مالك بن أنس (توفّي 179/795) وهو عالمٌ ذو دورٍ كبيرٍ في نشر أحاديث قدسيَّة المدينة، إنَّ الدليل على علاقته بالخلفاء وخصوصاً أبو جعفر المنصور يبدو متناقضاً للغاية بحيث لا يسمح بأيِّ استنتاجات حاسمة.[3]

ضمن المجموعة الواسعة من الروايات التي أوردها ابن زبالة في كتابه المفقود *أخبار المدينة* وحُفظت من قبل مصادر لاحقة هناك القليل جدّاً من الأثر لعداءٍ قويٍّ تجاه معظم الخلفاء الأمويّين والعبّاسيّين، مع ذلك فإنّ ابن زبالة يُعتبر من أقوى المؤيِّدين لحرمة المدينة وصورتها كمدينة مقدَّسة.

فيما يخصُّ واحداً من أهمِّ رواة تاريخ المعالم المقدَّسة في المدينة وهو عبد العزيز بن عمران (توفّي 197/812-13)، يُقال أيضاً إنَّه كان مقرَّباً جداً من يحيى بن خالد البرمكي.[4]

---

(1) يُشاع على نطاق واسع أنَّ عروة كانت له وجهات نظر متطابقة مع عبد الملك أو ابنه الوليد في جوانب معيَّنة من سيرة النبيّ؛ انظر Görke and Schoeler، ***Die ältesten Berichte***، 17، 39-43، 48، 79-97، 155-6، 224-7، 247-8. حول مصداقيَّة هذا التطابق راجع Shoemaker، ***In search***.

(2) Lecker، ***'Biographical notes'***، 22-50.

(3) For example، Elad، ***'Rebellion'***، 186-9.

(4) Ahmad، ***Religious Elite***، 95. وكذلك الروايات عن عبد العزيز بن عمران، التي تمَّت مناقشتها في الفصل الرابع، تجدر الإشارة إلى أن اسمه يظهر في إسناد بعض الأحاديث حول حرم المدينة كمثال انظر، ***كتاب المناسك***، 405-6؛ الطبراني، ***المعجم الكبير***، الجزء التاسع

ج - بعض النتائج

لم يكن النقاش السابق شاملاً بمعنى الكلمة حيث أنَّه كان يهدف فقط إلى تسليط الضوء على بعض المشاكل التي ينطوي عليها السعي إلى صياغة جاذبيَّة المدينة المتزايدة كفضاءٍ مقدَّس وكمدينة مقدَّسة على خلفيَّة الركود الاقتصاديِّ والاستياء السياسيِّ.

الفكرة أنَّه يجب أن ننظر إلى بروز أيِّ مدينة كمدينة مقدَّسة رغم وضعها الاقتصاديِّ والسياسيِّ على أنَّه ليس أمراً سيِّئاً من الناحية النظريَّة. لا شكَّ أنَّ الفضاءات والمدن المقدَّسة عبر التاريخ جذبت رؤوس الأموال والاستثمارات عن طريق الحجِّ وعبر رعاية السلطات السياسيَّة.

توضح هذا الأمر مبالغ الأموال الهائلة التي ضخَّها آل سعود في تطوير المدينة خلال القرن العشرين وحتَّى الحادي والعشرين،[1] لكن من الواضح أنَّ هذه الظاهرة ليست مجرَّد ظاهرة حديثة ففي العصور القديمة كانت رعاية هيرود Herod للقدس كمركزٍ للحجِّ بشكلٍ أساسيٍّ على خلفية محاولة تحسين الوضع الاقتصاديِّ للمدينة محلَّ دراسةٍ حديثةٍ واحدةٍ على الأقلّ.[2]

إنَّ الفوائد الاقتصاديَّة والسياسيَّة المحتملة لقاطني مدينة مقدَّسة واضحة، وحول تطوُّر حرم المدينة والتطوُّر التدريجيِّ لمعالمها المقدَّسة لتصبح في النهاية مدينة مقدَّسة، هناك أسبابٌ وجيهة تجعلنا نشكُّ في إمكانيَّة ربط هذه الظاهرة ربطاً وثيقاً بأفكار التدهور الاقتصاديِّ والسياسيِّ. بالإضافة إلى تلك التي تمَّ توضيحها، هناك سببٌ وجيهٌ أخر للحذر: لا يوجد حدٌّ واضح، على الأقلّ في

عشر، 90؛ ابن النجّار، *الدرّة الثمينة*، 1-90؛ المطري، *تعريف*، 149.

(1) Behrens، *Garten des Paradieses*.

(2) Goodman، *'Pilgrimage economy'*.

أواخر القرن الثاني/الثامن وأوائل الثالث/ التاسع، بين المدينيِّين وغير المدينيِّين فيما يتعلَّق بالترويج لقدسيَّة المدينة ومواقعها المقدَّسة والحجِّ إليها.

من المؤكَّد أنَّ العديد من المدينيِّين شاركوا بأنفسهم بشكلٍ كامل في هذه العمليَّات، لكن كذلك فعل قاطنو المناطق الأخرى. ربَّما يكون علماء المدينة قد روَّجوا لفضائل المدينة وللحرم ولغيرها من المواقع المقدَّسة كما روَّجوا لطقوس الحجِّ المصاحبة بدافع الإحباط الذي غذَّاه حظُّهم الاقتصاديُّ والسياسيُّ في الحياة أو في محاولةٍ لتحسين هذا الحظِّ (على الرغم من أنَّ هذا لا يزال يتعيَّن توضيحه) أو ببساطة بدافع الكبرياء المحلِّيّ، لكنَّ هذا لا يفسِّر سبب تولِّي المهمَّة بحماسٍ شديد من قبل سكَّان المناطق الأخرى.

إنَّ قيام سكَّان المدينة بالترويج لقداسة مدينتهم ليس حتَّى بالأمر الجدير بالملاحظة فقد أنتج قاطنو العديد من المدن في جميع أنحاء العالم الإسلاميِّ روايات فضائل محليَّة لمدنهم وبنوا الأضرحة وزوَّدوها برواياتٍ مقدَّسة لتؤدِّي نفس الغرض.[1]

الشيء الأكثر ملاحظة هو أنَّ المدينة أصبحت واحدةً من مجموعةٍ من المدن التي تمَّ الاعتراف بحرمها ومواقعها المقدَّسة وفضائلها على نطاقٍ واسع، وتمَّت زيارتها من قبل عددٍ كبيرٍ من المسلمين من جميع أنحاء العالم الإسلاميّ.

إذا فكَّرنا على وجه الخصوص بجميع النقاشات الفقهيَّة المتعلِّقة بحرم المدينة التي تمَّ تحليلها في الفصل الثالث، يجب أن ندرك أنَّ معظم أتباع مالك بن أنس والشافعيّ وأحمد بن حنبل وأسلافهم المؤيِّدين للمدينة من خارج الحجاز ليس لهم مصلحة في الظروف السياسيَّة أو الاقتصاديَّة لنخب المدينة أكثر ممَّا

(1) لأجل دراسة حديثة حول مثل هذه النشاطات في بلدة في خراسان، انظر Azad، ***Sacred Landscape***.

لدى معظم أتباع أبي حنيفة أو غيره من الفقهاء الذين عارضوهم، كذلك أيضاً لا توجد أيُّ مصلحة لمعظم الخلفاء الأمويِّين في سورية والعبَّاسيِّين في العراق.

مع ذلك، كون أنَّ العديد من الخلفاء والعلماء من أتباع المذاهب المالكيَّة والشافعيَّة والحنبليَّة مع آخرين غيرهم قبلهم وبعدهم قد استثمروا بقوَّة ـ ماليّاً وفكريّاً ـ في حرم المدينة وغيرها من الأماكن المقدَّسة، كذلك في الترويج لممارسات الحجِّ هناك وتبجيلها الأقاليميّ كواحدةٍ من أقدس مدن الإسلام، بالتالي نحن بحاجةٍ إلى النظر ما وراء الظروف الاقتصاديَّة والسياسيَّة للمدينة لنفهم أسباب ذلك بشكلٍ كامل.

النبيُّ وإرثه

إنَّ اعترافاً واسع النطاق بالمدينة وفضائها المقدَّس (خصوصاً الحرم) وتطوُّرها كمدينةٍ مقدَّسةٍ خلال القرنين الأوَّل-الثالث/ السابع- التاسع، لا يمكن تفسيره إلَّا في سياق ظاهرةٍ شاملةٍ على مستوى الخلافة. من المحتمل أن تكون عوامل محليَّة مختلفة في مناطق مختلفة قد لعبت دوراً، لكن سوف يكون من غير الحكمة التأكيد على ذلك بشدَّة. لنأخذ على سبيل المثال الجدل حول الحرم، هناك بالتأكيد تناقضات تظهر في الأحاديث التي تمَّ تجميعها في وقتٍ مبكرٍ، لكنَّ معظمها يشير إلى المشاركة في نفس الاتِّجاهات والمناقشات. على أيِّ حال بحلول القرن الثالث/ التاسع نادراً ما يمكن ربط الروايات والحجج المختلفة بعلماء من مناطق معيَّنة. هناك بعض الأدلَّة على درجة من الإقليميَّة المبكرة في بعض المحتويات للأحاديث ذات الصلة ولكن ليس بشكلٍ خاصٍ حول الموضوع العام المتعلِّق بالترويج لقدسيَّة المدينة.[1]

---

(1) من بين العديد من الدراسات التي تثبت النزعة الإقليميَّة للأحاديث المبكرة بشكل عام، هناك الدراسة الكلاسيكيَّة Juynboll، ***Muslim Tradition***، 39-66؛ وأخرى أحدث منها

إنَّ شيئاً مثل «ظاهرة شاملة على مستوى الخلافة» يبرز بشكلٍ خاصٍ كمحاولةٍ واعدة لتفسير السبب الذي دعا الخلفاء المتعاقبين والعلماء من نهاية القرن الأوَّل/ بداية القرن الثامن فصاعداً ليحملوا على عاتقهم الترويج لقدسيَّة المدينة والمواقع المختلفة في المنطقة بطرقٍ مختلفة: الأهمِّية المتزايدة دائماً للنبيِّ كمصدرٍ لشرعنة السلطات السياسيَّة والدينيَّة والقانونيَّة منذ أواخر القرن الأوَّل/ السابع وخصوصاً خلال القرنين الثاني/ الثامن والثالث/ التاسع وأيضاً التفسير المشهور لاسم المدينة والذي جاء بدلاً من يثرب ـ اختصاراً لاسم مدينة النبيِّ ـ ربَّما هكذا يصبح الربط أمراً أكثر وضوحاً ولكنَّه ما زال أمراً يحتاج تحقيقاً مفصَّلاً.

أ) محمَّد كمصدر لسلطة الخلفاء

1 - الأمويُّون

أظهرت العديد من الدراسات أنَّه في أواخر القرن الأوَّل/ السابع بدأت علامات واضحة في الظهور على أهمِّية تراث محمَّد في المواد التي أصدرتها دولة الخلافة الناشئة.[1] يبدو أنَّ أوَّل ظهور لاسم محمَّد في السجلِّ الوثائقي المؤرَّخ جاء في 66/685-6، مع أوَّل ظهور لعملة معدنيَّة تمَّ سكُّها في بيشابور في فارس من قبل واليها الزبيري، والتي سكَّ عليها ما يُدعى بالشهادة القصيرة: (بسم الله، محمَّد رسول الله).

سرعان ما تبنَّت السلطات المسؤولة عن دور سكِّ العملة الأخرى هذه

Sadeghi، *Traveling tradition test*.

(1) or example، Crone and Hinds، *God's Caliph*، esp. 24-33; Hoyland، *Seeing Islam*، esp. 549-56; idem، 'New documentary texts'; Johns، '*Archaeology*'، 414-16، 426-33; Robinson، *Abd al-Malik*، 75-121; Donner، *Muhammad and the Believers*، esp. 205-6.

السابقة وزادت في تنميقها.[1]

اعتباراً من 71/691 بدأ الاسم يظهر بشكلٍ متكرِّرٍ أكثر بصيغةٍ أكثر تفصيلاً في حالات أخرى. شاهد قبر العبَّاسة بنت جريج من أسوان في صعيد مصر، ربَّما يعود لنفس السنة (71/691)، مكتوب عليه (إنَّ أعظم مصائب أهل الإسلام مصيبتهم بالنبيِّ محمَّد صلى الله عليه وسلم).[2] يوجد على قبَّة الصخرة في القدس نقشٌ مؤرَّخٌ في 72/691-2 وفيه الإعلان الشهير: «محمَّد عبد الله ورسوله، إنَّ الله وملائكته يصلُّون على النبيِّ يا أيُّها الذين آمنوا صلُّوا عليه وسلِّموا تسليماً! اللهمَّ صلِّ عليه، والسلام ورحمة الله عليه».[3]

أما الدنانير والدراهم الجديدة التي أصدرها عبد الملك في 77/696 فتعلن: «محمَّد رسول الله، هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كلِّه».[4] من هذا الوقت فصاعداً، ازدادت الإشارة إلى اسم النبيِّ في كلِّ الموادِّ الوثائقيَّة.

على النقيض من الفترة قبل 66/685-6، قرن كامل من البحث ولا يوجد أيُّ ذكرٍ معروف لمحمَّد في السجلاَّت الوثائقيَّة، إنَّه أمر صادم، على الرغم من أنَّنا يجب أن نأخذ في الاعتبار مدى ضآلة الأدلَّة الموجودة بالفعل من الفترة

(1) Hoyland، *Seeing Islam*، 550'-4; Heidemann، *'Evolving representation'*، esp. 167-9.

(2) El-Hawary ،Second oldest; انظر أيضاً Bacharach and Anwar ،***Early versions of the shahada*** وقد اقترح Hoyland، أنَّ تاريخ هذا النقش يجب أن يكون 171/788؛ انظر كتابه ***Content and context*** ،87 ،n.65

(3) Kessler، *"Abd al-Malik's inscription'*، 4.

(4) Hoyland، *Seeing Islam*، 700

التي سبقت نقطة التحوُّل هذه.[1] إنَّ نقص الأدلَّة الموثَّقة على آثار محمَّد قبل 66/685-6 بالطبع لا يعني أنَّه لم يكن مهمّاً قبل ذلك الوقت. لتأكيد ذلك، نحن لا نحتاج حتَّى أن نعتمد على المصادر الأدبيَّة العربيَّة في أواخر القرن الثاني/ الثامن وما بعده رغم أنَّ لديها الكثير لتقدِّمه بهذا الصدد.

يتوعَّد القرآن (57:33) باللعنات الأبديَّة والعقاب لمن يسعون لإيذاء الله أو رسوله، أعلن القرآن أنَّ رسول الله هو نموذج مثاليٌّ لمن يسعى لأن يقلِّده، (أسوة حسنة)، القرآن (21:33).

يقوم كاتبٌ مسيحيٌّ من أواخر القرن السابع الميلادي بالكتابة في الجزيرة بالسريانية هو يوحنَّا بن الفنكي John bar Penkāyê (المترجم: كاتب وراهب سريانيٌّ كان يعيش في جزيرة ابن عمر على نهر دجلة في جنوب شرق تركيا حاليّاً، أرّخ للفتح الإسلاميِّ من وجهة نظر مسيحيَّة)، ويصرِّح بشكلٍ واضحٍ أنَّ المسلمين «حافظوا على تقاليد محمَّد والذي كان لهم معلِّماً إلى درجة أنَّهم فرضوا عقوبة الإعدام على أيِّ شخصٍ يُعتبر أنَّه يتصرَّف بوقاحةٍ ضد قوانينه».[2]

مع ذلك، إنَّ حجم ونطاق الأدلَّة يتغيَّران بشكلٍ جذريٍّ بعد نهاية الحكم السفيانيّ. وكما أشار العديد من المؤرِّخين فإنَّ خلافةَ عبد الله بن الزبير كانت

(1) للحصول على مقدِّمة لما أعنيه بضآلة الأدلَّة، انظر Hoyland، ***New documentary texts***. إنَّ تقديم عدد من المِيزات الجديدة في الموادِّ والسجلاَّت الوثائقيَّة في زمن الفتنة الثانية وخلافة عبد الملك جعل أحد المؤرِّخين يتحدَّث عن أسس قيام الدولة الإسلاميَّة بأنَّها 'قصَّة ثورة مؤجَّلة بدلاً من تطوُّر تدريجيّ': Robinson، ***Rise of Islam***، 209.

(2) الترجمة من Brock، North Mesopotamia، 61. النص السريانيّ في John bar Penkaye، Ktiibii d-rish melle، 7-146. للحصول على أمثلة أخرى مماثلة لما قبل 66/685-6 انظر القرآن (9:33)، التاريخ الأرمنيّ، الجزء الأوَّل، 6-95.

نقطةً حاسمة.[1]

كان الوالي الزبيريّ على بيشابور هو أوَّل سلطةٍ وضعت اسم محمَّد على شيءٍ رسميّ (في هذه الحال، الدرهم) ومن المحتمل أنَّ ابن الزبير سعى لإضفاء الشرعيَّة على مزاعمه بالخلافة من خلال التأكيد على علاقته بالنبيِّ من حيث النسب والمنطقة.

على أيِّ حال، بعد انتصار المروانيِّين دمجوا إرث محمَّد بالإطار الأيديولوجيّ للدولة باعتباره «سلاحاً دعائيّاً»:[2] العملات الجديدة، النقوش داخل قبّة الصخرة والنقوش الرسميَّة الأخرى من هذا الوقت فصاعداً (كمثال تلك الموجود على أحجار تعليم المسافة في الطرق) توضح ذلك.[3]

أكَّدت بعض النسخ الباقية من رسائل قيل إنَّه تمَّ توزيعها نيابةً عن الخلفاء المروانيِّين اللاحقين أنَّ الخلفاء الأمويِّين كانوا ورثة النبيِّ/ الأنبياء وحماة مجتمعه.[4] عددٌ قليلٌ من هذه الرسائل الباقية يشدِّد على أنَّ الخلفاء الأمويِّين هم القائمون[5] والمتَّبعون لعادات النبيِّ النموذجيَّة (سنّة النبيّ).

---

(1) For example، Hoyland، *Seeing Islam*، 552-3.

(2) المصطلح مستعار من Hoyland، New documentary texts، 397.

(3) من أجل نقوش رسميَّة أخرى انظر Hoyland، ***Seeing Islam***، 700-3.

(4) ربَّما يكون أفضل مثالٍ هو إعلان خلافة الوليد بن يزيد: Crone and Hinds، ***God's Caliph***، 116-26. وفي هذا الصدد هناك أيضاً رسائل رائعة كتبها عبد الحميد بن يحيى بالنيابة عن هشام بن عبد الملك ومروان بن محمَّد، وحولها انظر القاضي، ***Religious foundation***، خصوصاً 244-8، 256-8. راجع أيضاً العديد من وثائق البيعة التي تمَّت مناقشتها في Marsham، ***Rituals***، مزيدٌ من النقاش في الرسائل والشعر المروانيّ عند Rubin، ***Prophets and caliphs***.

(5) انظر على وجه الخصوص رسالتين صاغهما عبد الحميد حول حجِّ الخليفة وتحريم الشطرنج في عباس، *عبد الحميد*، 205-6، 265-8 (رقم 11 و22)؛ ومزيد من النقاش عند القاضي،

هذا التركيز الجديد على محمَّد يرتبط جزئيّاً بالحاجة الملحَّة لدى الخلفاء المروانيِّين إلى التمييز بين دينهم، الإسلام، وغيره من الديانات التوحيديَّة في الشرق الأدنى: وضع محمَّد كنبيٍّ هو واحدٌ من أكثر نقاط الاختلاف وضوحاً،[1] كما جاء أيضاً ردّاً على التحدِّي السياسيِّ الذي طرحه ابن الزبير وأنصاره.

لذلك فإنَّه من الجدير بالملاحظة كما رأينا في الفصل الرابع، أنَّه وفقط مع الخليفة الوليد بن عبد الملك وفي أواخر القرن الأوَّل/ أوائل القرن الثامن، هناك أدلَّة واضحة على أنَّ اتِّخاذ الخليفة الحاكم خطوات كبيرة للظهور كراعٍ نشط كريم لتطوير المدينة باعتبارها مدينة مقدَّسة.

بالإضافة إلى جميع الأدلَّة المقدَّمة والمناقشة في هذا الفصل (إلى جانب تلك في الفصل الخامس)، فإنَّ الأمر يستحقُّ هنا أن نؤكِّد على الصلة الواضحة بين هذا الاهتمام المروانيِّ في رعاية تقديس المواقع في المدينة ورغبتهم في ربط أنفسهم بإرث محمَّد في ممارسة القيادة الدينيَّة والقانونيَّة والسياسيَّة.

كان الوليد بن عبد الملك وواليه على المدينة عمر بن عبد العزيز مهتمَّين بشكلٍ خاصٍّ بربط نفسيهما بتطوير المسجد المحوريِّ في المدينة حيث كان يُعتقد على نطاقٍ واسعٍ أنَّ محمَّداً قد دُفن هناك وأنَّه كان يمارس بعض الفعاليَّات الدينيَّة والسياسيَّة المتعلِّقة بقيادته لهذه المجتمع الناشئ فيه. كان عملهما بشكل

Religious foundation، 263-5، و Munt، Official announcement.

(1) انظر خصوصاً Donner، *Muhammad and the Believers*، 192-224، وأيضاً Décobert، 'l'autorité religieuse، 25؛ Robinson، *Abd al-Malik*، 105-21، وأخيراً Hawting، *Religion of Abraham*. حول تأثير هذا المسعى المروانيّ على برنامج البناء الخاصّ بالوليد بن عبد الملك عبر الخلافة انظر Flood، *Great Mosque*، 213-36.

رئيسٍ هو تحويل مسجد المدينة إلى المسجد النبويّ. كما وجَّها اهتمامهما نحو تخليد ذكرى بعض المواقع التي يُزعم أنَّ النبي صلَّى فيها. كان الوليد بن عبد الملك أيضاً الخليفة الأوَّل الذي وزَّع الأموال والهدايا على أهل المدينة في زيارته لها أثناء أدائه الحجَّ في 10-709/91.[1]

أقدم قطعة نقديَّة معروفة مرتبطة بالحجاز هي دينار عام 10-709/91، الذي نُقش عليه «معدن أمير المؤمنين»، أشار سمير شمّه (وإن لم يكن بشكلٍ قاطع) أنَّ هذا الدينار كان من مجموعة سُكَّت لتخليد ذكرى زيارة الوليد ذلك العام إلى المدينة،[2] لا ينبغي تجاهل حقيقة أنَّ هذا التزايد في نشاط الخلافة للظهور بمظهر التقوى في المدينة يتزامن مع المزيد من التصريحات العلنيَّة قبل عقدٍ أو عقدين بأنَّ النبيَّ هو مصدرٌ رئيسٌ لشرعنة السلطة ويجب أن لا يتمَّ تجاهل ذلك. في بيئةٍ سياسيَّةٍ يُكسِب فيها الارتباط العلنيُّ مع محمَّد قيمةً كبيرة، فإنَّ لرعاية المدينة كحرم محمَّد مع ضريحه فوائد أيديولوجيَّة قيِّمة.

على أيِّ حال، يبدو أنَّ الاهتمام الأمويَّ بالمدينة قد تضاءل بعد الوليد. رأينا في الفصل الرابع أنَّ سليمان بن عبد الملك وهشام بن عبد الملك زارا المدينة في 716/97 و725/106 على التوالي بينما كانا في طريقهما لأداء الحجِّ في مكَّة ولكن لا يبدو أنَّهما حاولا التأكيد على كرمهما تجاه المواقع التي ترتبط بالنبيّ.

قام سليمان بتوزيع الهدايا على السكَّان رغم أنَّ الأدلَّة التي قدَّمها مصدرٌ واحدٌ على الأقل تشير إلى أنَّه لم يُنظر إلى هذا العمل على أنَّه إيجابيٌّ من قِبل الجميع.[3] ويقال أيضاً أنَّه أعدم أربعمئة أسير حربٍ في المدينة وأمر بهدم إحدى

(1) الطبري، *تاريخ*، الجزء الثاني، 1233.

(2) شمّه، *نقود الجزيرة العربيَّة*، 19-15.

(3) اليعقوبي، *تاريخ*، الجزء الثاني، 358؛ ابن عبد الحكم، *سيرة عمر بن عبد العزيز*، 135.

مآذن المسجد لأنَّها كانت تطلُّ على دار مروان التي كان يقيم فيها.[1] كذلك إنَّ الدليل على هشامٍ غير واضح فعندما زار المدينة لم يجلب الهدايا فحسب بل إنَّه فرض الخدمة على أربعة آلاف من الرجال المدينيين في أماكن مختلفة من دولة الخلافة.[2]

قد يكون هناك أسباب عديدة لهذا التراجع الواضح في الاهتمام بإظهار الورع للمدينة من قبل الخلفاء المروانيِّين اللاحقين. قد تكون المصادر أهملت ببساطةٍ ذكر جميع الأنشطة الفاضلة التي قام بها الخلفاء مثل سليمان وهشام في المدينة أو يمكن أنَّ الخلفاء بعد الوليد أدركوا، كما أشار كلٌّ من كرون وهيندز Crone وHinds أنّ المفارقة هي أنَّه رغم كل محاولاتهم للمطالبة بالسلطة النبويَّة لحكمهم فإنَّ «تزايد أهمية محمَّد كان سيئاً لشرعيَّة السلالة الأمويَّة.»[3] أو قد تكون هناك أسباب أخرى.

2 - العبَّاسيُّون

ربَّما كان للعباسيِّين دوافع أفضل من الأمويِّين لتأكيد ارتباطهم الوثيق بالنبيِّ. لقد وصلوا إلى السلطة كجزءٍ من حركةٍ كانت تهدف إلى تنصيب «المختار» (الرضا) من عائلة النبيِّ (أهل البيت) كخليفة، ومع ذلك، لم يكن واضحاً على الإطلاق لجميع مؤيِّدي تلك الحركة أنَّه يجب على الأسرة العبَّاسيَّة أن توفِّر ذلك الشخص.[4]

---

(1) حول الأسرى، انظر الطبري، *تاريخ*، الجزء الثاني، 40-1338؛ حول المئذنة، انظر الفصل الرابع، حاشية 61.

(2) الطبري، *تاريخ*، الجزء الثاني، 1472.

(3) Crone and Hinds، ***God's Caliph***، 32.

(4) Crone، ***'On the meaning'***; idem، ***Medieval Islamic Political Thought***، 87-98.

ادَّعى المنحدرون من عليٍّ بن أبي طالب أيضاً أنَّ لهم الحقَّ في توفير هذا المختار، وبعد فترةٍ وجيزة من استيلاء العبَّاسيِّين على السلطة في 145/762 قام اثنان من العلويِّين هما محمَّد وإبراهيم أبناء عبد الله بن الحسن بن الحسن بن عليٍّ بمنازعة حكم الخليفة العبَّاسيِّ الثاني أبي جعفر المنصور. شكَّل هذا التمرد الذي اندلع في المدينة والبصرة تهديداً أيديولوجيّاً خطيراً للعباسيِّين لأنَّه قوض مزاعمهم بتمثيل كامل عائلة النبيِّ.[1]

إذا كان الأمويُّون قد تفكَّكوا بسبب فشلهم في تطوير لغة شرعيَّة مناسبة تربطهم بشكلٍ فريدٍ بإرث سلطة النبيِّ الشخصيَّة، فإنَّ العبَّاسيين كانوا في خطر الخسارة بالمثل أمام العلويِّين. بعد هزيمة هذا التمرُّد العلويِّ المبكر، تحوَّل العبَّاسيون إلى وسائل أخرى لدعم شرعيَّتهم. فمن ناحية زعموا أنَّ الأسرة العبَّاسيَّة قد مُنحت سلطة عائلة النبيِّ من قبل أبي هاشم حفيد عليٍّ من ابنه ابن الحنفيَّة (المترجم: محمَّد بن علي الملقب بابن الحنفيَّة، لأنَّ أمَّه كانت من بني حنيفة)، ومن ناحية أخرى حاولوا قطع الطريق على العلويِّين بالكامل من خلال الزعم بأنَّ الخلافة لهم بالوراثة من خلال العبَّاس عمِّ النبيِّ.[2]

إنَّ الرسائل المتبادلة بين أبي جعفر المنصور والمتمرِّد محمَّد بن عبد الله بن الحسن والمحفوظة في تاريخ الطبري عن طريق عمر بن شبة وأبي غسَّان توضح بشكلٍ كاملٍ الجدل بين العبَّاسيِّين والعلويِّين حول من له الحقُّ في الميراث الشرعيِّ من النبيِّ عبر أعمامهما العبَّاس وأبي طالب.[3]

---

(1) Further discussion in Lassner، ***'Provincial administration'***; Kennedy، ***Early Abbasid Caliphate***، 200-4; Elad، ***Rebellion'***.

(2) Crone، ***Medieval Islamic Political Thought***، 91-2.

(3) الطبري، *تاريخ*، الجزء الثالث، 15-208؛ للمزيد من النقاش انظر Bernheimer، ***Alids***، 37-8.

حفظ الطبري وعمر بن شبة وأبو غسَّان وابن زبالة من بين آخرين نصَّ قصيدةٍ من ثمانية أبيات، يُقال أنَّها أُلقيت أمام أبي جعفر المنصور عندما أعلن محمَّد بن عبد الله عن تمرُّده. يقول البيتان الأخيران:

وَما الناسُ اِحتَبَوكَ بِها وَلَكِن حَباكَ بِذالِكَ المَلِكُ الجَليلُ

تُراثُ مُحَمَّدٍ لَكُمُ وَكُنتُم أُصولَ الحَقِّ إِذ نُفِيَ الأُصولُ[1]

في ضوء جهود العبَّاسيين للإعلان على أوسع نطاقٍ ممكنٍ عن علاقتهم الوثيقة بالنبيِّ، ليس من المفاجئ سعيهم إلى أن يصبحوا معروفين كرعاة مدينته وضريحه. إنَّ العمل الذي قام به العديد من الخلفاء العبَّاسيِّين الأوائل قدماً في تطوير المدينة كمدينة مقدَّسة مع المواقع المرتبطة بالسيرة النبويَّة هناك قد تمَّ توثيقه في الفصل الرابع. لكنَّنا هنا سوف نضيف بعض التفاصيل التي تعطي نظرةً واضحةً عن سبب حرصهم على الارتباط بشكلٍ علنيٍّ برعاية المواقع النبويَّة في المدينة.

في *كتاب المناسك* (كُتِب في أوائل القرن الرابع/ العاشر) وكمصدرٍ له يقدِّم المؤرِّخ المحليُّ العلويّ يحيى العقيقي نصّاً لنقشين مثيرَين للاهتمام أمر بهما المنصور في مسجد النبيّ، مكتوب في الأوَّل:

«بسم الله الرحمن الرحيم، الله لا إله إلا هو _ إلى نهاية الآية _[2] ومحمَّد رسول الله، الذي أرسله بالهدى ودين الحقّ. أمر عبد الله أمير المؤمنين _ أعزَّه الله _ بأعمال البناء في مسجد رسول الله (ص) وتشييد هذه الرحبة وتوسعة

(1) الطبري، *تاريخ*، الجزء الثالث، 203 انظر أيضاً الادِّعاء المضاد الذي قيل إنَّه تمَّ عرضه في خطبة محمَّد بن عبد الله، نجده في رواية ابن زبالة في الطبري، *تاريخ*، الجزء الثالث، 229: إنَّ أحقَّ الناس بهذا الأمر، هم أبناء المهاجرين الأوائل والأنصار.

(2) من المفترض أن يكون هذا اختصاراً في النقل، وليس موجوداً في النصّ الأصليّ للنقش. (الأمر نفسه ينطبق على الجملة نفسها في النص التالي)

مسجد رسول الله في عام 151 [=768-9م] من أجل المسلمين الذين يزورونه، طالباً ثواب الله والدار الآخرة. إنَّ أمير المؤمنين _ أعزَّه الله _ أحقُّ الناس بهذا العمل لقرابته من رسول الله (ص) ولخلافته التي شرَّفه الله بها. عظَّم الله أجر أمير المؤمنين وجزاه أحسن الثواب».[1]

النقش الثاني:

«لا إله إلا الله وحده لا شريك له محمَّد رسول الله، الذي أرسله بالهدى ودين الحقّ _ الآية كاملة _ اللهمَّ أرحم أنبياءك وخلفاء المؤمنين، الأحياء منهم والأموات. اللهمَّ صلِّ على محمَّد عبدك ورسولك، وملائكتك وجميع المؤمنين. أمر عبد الله أمير المؤمنين بأعمال البناء في مسجد رسول الله، وإصلاح ما أفسد منه، وتمَّ الإصلاح في عام 152 [=769-70م]».[2]

إنَّ الاجتذاب الواضح في النقش الأوَّل للعلاقة الشخصيَّة بين الخليفة العبَّاسيِّ مع النبيِّ يشير إلى أنَّ المنصور بدأ يدرك في أعقاب انتهاء تمرُّد محمَّد بن عبد الله قبل ستَّة أعوام أنَّ دعم العمل في ضريح النبيِّ في المدينة يمكن أن يكون وسيلةً لكسب المزيد من الشرعيَّة للعائلة العبَّاسيَّة _ وربَّما بشكلٍ أكثر تحديداً لنسله _ في وجه منافسيه داخل العائلة الأوسع للنبيِّ.

إنَّ الرغبة الظاهرة لخليفة المنصور، محمَّد المهدي (حكم 158-69/775-85)، في إرجاع منبر النبيِّ إلى حالته الأصليَّة _ قبل إضافة الدرجات الستِّ من قبل معاوية أو غيره من الخلفاء الأمويِّين _ تشير أيضاً إلى محاولةٍ واضحة من قبل الخليفة العبَّاسيِّ لإثبات سعيه لممارسة سلطته الدينيَّة والسياسيَّة بنفس الطريقة التي اتَّبعها محمَّد في المجتمع الإسلاميِّ المبكر.

---

(1) *كتاب المناسك*، 394.

(2) *كتاب المناسك*، 395.

ولعلَّ أشهر خليفة عباسيٍّ ارتبط اسمه بالحجاز هو هارون الرشيد (حكم 170-93/786-809). يقال عنه إنَّه ليس فقط قاد حملات الحجِّ في تسع مناسباتٍ على الأقلّ،[1] بل إنَّ معظم العمل الأساسيِّ الذي تمَّ القيام به على طريق الحجِّ من بغداد والكوفة إلى مكَّة مرتبطٌ بخلافته.[2] تمَّ ذكر بعض المشاريع الصغيرة التي أمر بها هو وولاته في المدينة في الفصل الرابع. يجب أن نضيف أيضاً أنَّه خلال العديد من حملات الحجِّ إلى مكَّة، زار هارون المدينة ووزَّع هدايا ثمينة.[3] أوردت المصادر رواياتٍ شيِّقة للغاية عن زياراته للمدينة، منها اثنتان على وجه الخصوص تستحقَّان المناقشة.

الأوَّلى أوردها محمَّد بن خلف وكيع (توفِّي 306/918):

عندما جاء الرشيد المدينة أولى أهمِّيةً كبيرة (المترجم في الأصل: *أعظم أن يرتقي منبر النبي صلى الله عليه وسلم وعليه قباء ومنطقة*) لصعود المنبر النبويّ في عباءة سوداء (قباء أسود) وحزام. فقال له أبو البختريّ[4] حدَّثني جعفر بن محمَّد عن أبيه أنَّ جبريل نزل على رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ بينما عليه قباء ومنطقة (حزام) محتجزاً فيها بخنجر (المترجم: يضع خنجراً في حزامه).[5]

ويمضي وكيع في الرواية، كيف حرَّض قول أبي البختري شاعراً على قول

---

(1) قاد هارون الحجَّ في 787/170، 790/173، 791/174، 792/175، 794/177، 796/179، 798/181، 802/186 و 804/299: اليعقوبي، *تاريخ*، الجزء الثاني، 521-2؛ الطبري، *تاريخ*، الجزء الثالث، 605، 609-10، 612، 629، 638-9، 646، 651-2، 654، 701 ; باختلاف بسيط في التواريخ لدى المسعودي، *مروج الذهب*، الجزء الخامس، 293-5.

(2) الراشد، *درب زبيده*.

(3) كمثال، اليعقوبي، تاريخ، الجزء الثاني، 492؛ الطبري، *تاريخ*، الجزء الثالث، 605.

(4) حول فترة ولاية أبي البختري للمدينة، انظر الفصل الرابع، الحاشية 103.

(5) وكيع، *أخبار*، الجزء الأوَّل، 247-8.

قصيدة عنيفة حول كونه كاذباً أثيماً،[1] المهمُّ بالنسبة لنا هو أنَّ هارون الرشيد كان مهتمّاً بالتصرُّف كما فعل النبيُّ خلال فترة وجوده في المدينة.

في الرواية الثانية، يشرح المؤرِّخ الشهير وكاتب السيرة النبويَّة محمَّد بن عمر الواقدي (توفِّي 207/822) كيف استُدعي في شبابه ليكون مرشداً لهارون الرشيد في جولة لمواقع المدينة:

أثناء قيامه بالحجِّ أتى أمير المؤمنين هارون الرشيد المدينة فقال ليحيى بن خالد (البرمكيّ) «ارتدْ لي رجلاً عارفاً بالمدينة والمشاهد وكيف كان نزول جبريل عليه السلام على النبي صلى الله عليه وسلم ومن أيِّ وجهٍ كان يأتيه وقبور الشهداء» فسأل يحيى بن خالد فكلٌّ دلّه عليَّ، فبعث إليَّ، فأتيته بعد صلاة العصر، قال لي يا شيخ إنَّ أمير المؤمنين أعزَّه الله يريد أن تصلِّي عشاء الآخرة في المسجد وتمضي معنا إلى هذه المشاهد فتوقفنا عليها والموضع الذي يأتي جبريل عليه السلام، وكان بالقرب، فلمَّا صلَّيت عشاء الآخرة إذا أنا بالشموع قد خرجت وإذا أنا برجلين على حمارين فقال يحيى: أين الرجل فقلت: ها أنذا فأتيت به إلى دور المسجد فقلت: هذا الموضع الذي كان جبريل يأتيه، فنزلا عن حماريهما، فصلَّيا ركعتين ودعيا الله ساعة ثم ركبا، وأنا بين أيديهما فلم أدع موضعاً من المواضع ولا مشهداً من المشاهد إلا مررت بهما عليه، فجعلا يصلِّيان ويجتهدان في الدعاء، فلمْ نزل كذلك حتَّى وافينا المسجد وقد طلع الفجر وأذَّن المؤذِّن....»[2]

هذه روايةٌ مهمة لأسبابٍ عديدة، أحد هذ الأسباب هو أن هارون أراد

---

(1) اشتهر أبو البختري بسوء السمعة لدى بعض نقَّاد الحديث وقد صنفه أبو داود على أنَّه أحد الكذابين الاثنين الكبار في المدينة إلى جانب ابن زبالة، المزي، ***تهذيب الكمال***، الجزء الخامس والعشرون، 99.

(2) ابن سعد، الطبقات، الجزء الخامس، 6-425.

تحديداً رؤية الموقع/ المواقع التي نزل فيها جبريل بافتراض أنّه نزل بجزءٍ من الوحي القرآنيّ إلى محمَّد، ومقابر الشهداء ويكاد يكون أكيداً أنَّ المقصود هم شهداء معركة أحد. في ضوء هذا الارتباط البارز بين هارون والمواقع المرتبطة بالنبيّ، فإنَّه من الجدير بالذكر أنَّ المنزل الذي يُعتقد أنَّ محمَّدا ولد فيه بمكَّة قد تمَّ تحويله إلى مسجد إمَّا من قبل والدة هارون الخيزران أو من قبل زوجته زبيدة.[1]

فيما يبدو رغم عدم قيام هارون برعاية الكثير من الأعمال المهمَّة المرتبطة بالمواقع في المدينة خصوصاً، كان لزياراته المتكرِّرة لمكَّة والمدينة بلا شكٍّ بعض الدور في نشر فكرة أنَّ المدينة تمتلك قدسيَّةً وحرماً مساويين لمكَّة.

وفكرة أنَّ المدينتين تتمتَّعان بنفس الدرجة من القداسة يمكن التعبير عنها بشكل أفضل في اللغة العربيَّة من خلال الاستخدام الشائع لمصطلح (الحرمين) للإشارة إلى مكَّة والمدينة. وقد يرجع أقدم تاريخ لاستخدام هذا المصطلح بشكل مؤكَّد إلى خلافة هارون. فهو يظهر بكلِّ تأكيد في العديد من أعمال القرن الثالث/ التاسع وما بعده، لكن من الصعب معرفة ما إذا كان قيد الاستخدام بشكلٍ واسعٍ في فتراتٍ سابقة.

يظهر هذا الاسم (الحرمين) في رسالةٍ منسوبةٍ إلى الحسن البصريّ (توفِّي 110/728)،[2] ورغم أنَّه يبدو أن لا أحد جادل بالتفصيل في أن تكون الرسالة منتحلة (كاتبٌ مجهول نسبها للحسن البصري) كما هي الحال بالنسبة للعديد من الأعمال الأخرى المنسوبة إليه، قد تكون هنا أيضاً.[3] أيضاً في قصيدةٍ موجودة عند أبي عبيدة (توفِّي 209/824)، *نقائض جرير والفرزدق*،

(1) الأزرقي، *تاريخ*، الجزء الثاني، 9-198؛ الفاكهي، *أخبار مكَّة*، الجزء الرابع، 5.

(2) الحسن البصريّ، (منسوب له)، *فضائل مكَّة*، 35.

(3) Cook, *Early Muslim Dogma*, 117-23; Mourad, *Early Islam.*,

هناك مجموعة أبيات يقال إنَّها ترجع إلى أواخر القرن الأوَّل/ السابع وأوائل القرن الثاني/ الثامن، يستخدم فيها جملة (مسجدا الله الحرمان)، ولكن هذا ليس مثل الاستخدام الأخير لمصطلح *الحرمين* تماماً، كمصطلحٍ فنيٍّ للإشارة إلى مكَّة والمدينة.(1)

ومع ذلك في روايةٍ أكثر ثبوتاً، هناك قصيدةٌ في مدح هارون وردت في تاريخ الطبري وتُنسب إلى أبي المعالي الكلابي، حيث يستخدم هذا المصطلح. اشتهر هارون بشيئين هما قيادته للحجِّ، وحملاته السنويَّة الصيفيَّة ضدَّ البيزنطيِّين (الصائفة، جمعها صوائف) والقصيدة تعزف على هذا الوتر:

فمن يطلب لقاءك أو يرده ... *فبالحرمين* أو أقصى الثغور

ففي أرض العدوِّ على طمر ... وفي أرض الترفُّه فوق كور

وما حاز الثغور سواك خلق ... من المستخلفين على الأمور(2)

قد يوفِّر هذا المديح أحد أقدم الاستخدامات الواضحة لمصطلح الحرمين كمصطلحٍ شبه رسميٍّ للإشارة إلى المدن المقدَّسة في الحجاز خلال فترة حكم هارون الرشيد، الخليفة الذي حاول جاهداً إثبات شرعيَّته من خلال ربط نفسه بالحجاز وبالسلطة السياسيَّة للنبي.

ربَّما كان هذا يمثِّل الاتجاه السائد في خلافة هارون، تتويجاً لأكثر من قرنٍ في تطوير مواقف الخلافة تجاه الأهمِّية الأيديولوجيَّة للمدينة باعتبارها حرماً

---

(1) أبو عبيدة، *نقائض*، الجزء الأوَّل، 529.

(2) الطبري، *تاريخ*، الجزء الثالث، 710. الترجمة مأخوذة بشكل مقارب لما عند Bonner، Aristocratic Violence، 103. كما تمَّ التعبير عن الثنائيَّة بين الثغور والحرمين، بشكلٍ جيِّدٍ في روايةٍ للمهاجر الكوفيِّ إلى مكَّة، سفيان بن عيينة (توفِّي تقريباً 14-198/813)، يمدح فيها مدينة واسط في العراق حيث يقول: إن كنت سأقيم في أيِّ مكانٍ خلا الحرمين أو الثغور، فلن أقيم إلَّا في واسط، انظر بهشل، *تاريخ*، 40.

ومدينةً مقدَّسةً بجانب مكَّة، أدَّى هذا إلى انتشار مشاعر عُرفت بأنَّها جعلت اليعقوبي (توفِّي تقريباً 5-292/904) يعلن من خلال روايته عن الفتنة الثانية أنَّه يجب اعتبار الزبير الخليفة الفعليّ: قال الناس إنَّ الخلافة تعود حقّاً لمن يحوز الحرمين ويقود الحجَّ. لهذا السبب قمنا بتضمين تاريخ مروان بن الحكم، وجزءاً من عهد عبد الملك بن مروان في تاريخ ابن الزبير.[1] (المترجم: أُعلن ابن الزبير خليفة قبل إعلان مروان عن تولِّيه السلطة، لهذا يعتبر الكثيرون من علماء الشريعة أنَّ مروان هو الباغي وأن ابن الزبير هو الخليفة، وأنَّه بقي كذلك حتَّى موته في فترة عبد الملك بن مروان والذي بذلك أصبح هو الخليفة الشرعيّ).

باختصار، تشير الأدلَّة المتاحة إلى أنَّ الخلفاء بمرور الوقت أصبحوا يرون في تطوير المدينة باعتبارها فضاءً مقدَّساً ومدينةً مقدَّسة _ التي كانوا يديرونها وكانوا بمثابة رعاة لها _ أمراً مهمّاً يأتي بعد تقوية أنفسهم بتقريبها من إرث محمَّد منذ أواخر القرن الأوَّل/ السابع، وهذان الأمران هما المصدران الأساسيَّان للشرعيَّة السياسيَّة والسلطة الدينيَّة.

لم يكن للأمويِّين أو العبَّاسيِّين أنساب مباشرة مع النبيِّ كما هي الحال مع العلويِّين _ مع أنَّ بعض العبَّاسيِّين حاولوا أن يشيروا إلى أنَّهم يملكون نسباً مباشراً _ لكنَّ التصرُّف كرعاة للمدينة كان أحد الطرق التي تجعلهم يستفيدون من إرث سلطته لأنفسهم.[2]

---

(1) اليعقوبي، تاريخ، الجزء الثاني، 321؛ نوقش في Robinson، ***Abd al-Malik***، 34.

(2) بهذا المعنى، فإنَّ تاريخ سلوكيَّات الخلافة تجاه المدينة ومعالمها والتي كانت لتخليد ذكرى النبي يعكس بشكلٍ جيِّدٍ العملية التدريجيَّة على مدى القرنين الثاني- الثالث/ الثامن- التاسع والتي خلالها أصبح العديد من رموز منصب الخلافة _ (الخاتم) الذي يُستخدم في ختم الوثائق، العصا أو الصولجان (القضيب) والعباءة (البردة) _ أصبحت تُفهم على أنَّها آثار من حياة محمَّد. على سبيل المثال، كان الخليفة العبَّاسيّ المتوكل هو الذي أدخل رمح النبيّ (العنزة) في احتفاليَّات الخلافة في (244/9-858)؛ حول هذا، انظر الطبري، ***تاريخ***، الجزء

تمَّ التأكيد على أهمِّية أن ينظر إلى الخلفاء باعتبارهم الرعاة الرئيسين للأماكن المقدَّسة مثل تلك الموجودة في المدينة في خطبة المتمرِّد العلويّ الحسين بن علي والتي ألقاها حسب ما ورد في المسجد النبويّ عند إعلان تمرُّده في 169/786. فيها دعا الناس ليبايعوه على أساس: «أنا ابن رسول الله في حرم رسول الله في مسجد رسول الله فوق منبر نبيِّ الله».[1]

طالما لم تستطع العائلات الأمويَّة والعبَّاسيَّة التغلُّب على العلويِّين في نسبهم، فلا يمكنهم تحمُّل كلفة التخلِّي عن الشرعيَّة المستمدَّة من السيطرة على الأماكن المقدَّسة في المدينة لهم.

في البداية كانت المحاولات من قبل الوليد بن عبد الملك وعمر بن عبد العزيز على تشجيع مكانة المدينة كحرم ومدينة مقدَّسة تحتوي على معالم مقدَّسة لأنَّها كانت مدينة النبيِّ وفيها ضريحه. اهتمَّ الخلفاء اللاحقون بالمدينة حيث تشكَّل أوَّل نظام حكم إسلاميّ، فيها قاد محمَّد مسيرته كنبيٍّ ورجل دولة.[2]

يمكن ملاحظة العلاقة بين السياسة وتطوُّر الفضاءات المقدَّسة بشكلٍ صارخٍ في المدينة. ربَّما لم يكن نشوءها كمدينةٍ مقدَّسة مرتبطاً بأيِّ تدهورٍ سياسيٍّ قد عانته، لكنَّه كان مرتبطاً بالسياسة. إنَّ الشرعيَّة التي يمكن أن يستمدَّها الخلفاء لأنفسهم وذرِّيتهم وأنظمتهم من خلال رسم روابط ظاهرة بينهم وبين

الثالث، 1437، وحول رموز الخلافة بشكلٍ عام، انظر Rubin، ***Prophets and caliphs***، 95-8; Marsham، ***Rituals***، 109، 141، 5-204، 259، 316.

(1) انظر الفصل الخامس، الحاشيتان 4-83.

(2) على الرغم من أنَّ هذا خارج نطاق الكتاب، إلاَّ أنَّه من الجدير بالذكر أنَّ الأمراء والخلفاء الأمويِّين في الأندلس قاموا بمحاولات واضحة لربط سلطتهم بالتاريخ المقدَّس للمدينة ودولة محمَّد الأولى هناك، انظر خصوصاً Fierro، ***Mobile minbar***، نفس الكاتب، ***Abd' al-Rahman***، 8-127، 5-134.

الحجاز والتاريخ النبوي يمكن أن تشرح لنا بشكلٍ عميقٍ سبب تشجيعهم لوضع المدينة كمدينةٍ مقدَّسة وحرمٍ نبويّ. بالمقابل عند قيام الخلفاء الأمويِّ والعبَّاسيِّين الأوائل برعاية المدينة والمواقع المختلفة فيها للاستفادة من ربط أنفسهم بقدسيَّتها، فإنَّهم عززوا تلك القدَّسية في جميع الأراضي التي حكموها.

ب) الأحاديث ودور محمَّد كمصدر لمرجعيَّة الفقهاء

لم يكن الخلفاء والولاة والموظَّفون الرسميُّون وحدهم من رأوا ما كان على المحكِّ في المطالبة بميراث محمَّد، ومن ثمَّ مسألة قدسيَّة المدينة. تمَّ التأكيد على العديد من جوانب السلطة الدينيَّة والقانونيَّة التي ادَّعاها الخلفاء على نطاق واسع من قبل الطبقة الناشئة من علماء الدين وإن لم تكن طبقة منظَّمة.[1]

كما اتَّضح لدينا خلال فصول هذا الكتاب، ناقش علماء المسلمين ـ المؤرِّخون والفقهاء وغيرهم (بالطبع إنَّ التصنيفات المختلفة ليست متعارضة ـ المترجم: يمكن أن يكون الفقيه مؤرِّخاً) جوانب قدسيَّة المدينة ورواياتها التي قامت بحماية قدسيَّتها بشكلٍ متكرِّر، بتفصيلٍ كبيرٍ في بعض الأحيان. ربَّما كان الأمر الأكثر إثارة هو أنَّهم تجادلوا كثيراً حول هذه الجوانب.

بالنسبة لعددٍ كبيرٍ من المسلمين فإنَّ قدسيَّة المدينة ككلٍّ تمَّ تحديدها بشكلٍ واضحٍ ومؤكَّدٍ من خلال وضعها كحرمٍ إلى جانب مكَّة، لكن بالنسبة لآخرين فإنَّ هذا الوضع كان مشكوكاً فيه بقوَّة.

في الفصل الثالث تتبَّعت الخطوط العريضة لتطوُّر هذا النقاش الفقهيِّ والآن حان الوقت للنظر عن كثب في سبب ترويج بعض العلماء المسلمين

(1) العمل الكلاسيكيُّ هو Crone and Hinds، *God's Caliph*، ولكن حول التوتُّر العامِّ خصوصاً خلال القرن الثالث/ التاسع للتنافس بين الحكَّام والعلماء حول إرث النبي، انظر Cooperson، *Classical Arabic Biography*، ولكن كمثال، انظر الفصل الثاني عشر؛ Décoben، *'L'autorite religieuse'*، وقارن مع Zaman، *Religion and Politics*.

للمدينة كحرم بينما عارض آخرون هذه الفكرة.

لقد رأينا سبب اهتمام الخلفاء بالترويج للمدينة كفضاء مقدَّس لتستقرَّ في النهاية كمدينة مقدَّسة، الآن يمكننا استخدام المناظرات حول الحرم كنقطة بحثٍ لنعرف سبب استثمار العديد من العلماء لجهودهم في هذه العمليَّة أيضاً.

ربَّما يكون من الأسهل أن نبدأ هذه المهمَّة باستبعاد بعض الأسباب المحتملة التي جعلت أولئك الذي جادلوا ضدَّ وجود الحرم يفعلون ذلك.

رأينا سابقاً أنَّ المعارضة الأكثر انتشاراً لحرم المدينة جاءت من بعض المرتبطين بالمدرسة الفقهيَّة التي تشكَّلت حول الفقيه العراقي أبي حنيفة (توفِّي 150/767). من الممكن نظريَّاً أنَّهم جادلوا في صحَّة حرم المدينة لأنَّ الأحاديث التي تؤكِّد وجوده لم تكن متداولةً في العراق أثناء حياته وحياة طلاَّبه الأوائل. على كلٍّ، في حال كان ممكناً الإيمان بدليل الإسناد لهذه الأحاديث بناءً على توزُّع تداولها الجغرافي ـ تشير الأبحاث على مدى العقود القليلة الماضية إلى أنَّ قدراً معيَّناً من الإيمان سوف يكون مقبولاً هنا [1] ـ عندها فإنَّ الكثير من هذه الروايات كانت قيد التداول في العراق (البصرة والكوفة)، على الأقلّ بحلول هذا الوقت.

نظراً لأنَّ معظم معارضة حرم المدينة قد جاءت من قبل الفقهاء العراقيِّين فإنَّه ربَّما يجدر بنا القيام بنوع من المفاضلة بين مزايا منطقة ومنطقة أخرى ـ بشكلٍ رئيسٍ بين العراق والحجاز ـ وبعدها المفاضلة بين جدارة علماء تلك المناطق والذين لعبوا دوراً في هذه المناظرات.

هل كان بعض العراقيِّين على استعدادٍ لقبول مدينةٍ حجازيَّةٍ مقدَّسة، أي مكَّة، لكنَّهم غير مستعدِّين لمنح المنطقة أهمِّيةً أكبر ممَّا تقتضيه الضرورة الحتميَّة؟

(1) See، for example، Sadeghi، *'Traveling tradition test'*.

كان واضحاً منذ فترة طويلة أنَّ إحدى أكبر المنافسات في تاريخ فقه الإسلام المبكر كانت بين فقهاء الكوفة (أوائل الحنفيَّة) وبعض فقهاء المدينة (أوائل المالكيَّة).[1] أدَّى ذلك مع مرور الوقت إلى تحوُّل الجدل في كثيرٍ من المناسبات إلى جدلٍ عنيف بين الفقهاء الذين اعتبروا أنَّ مرجعيَّتهم الفقهيَّة تعود إمَّا إلى المدينة أو إلى الكوفة.

في روايةٍ مثيرةٍ للاهتمام حفظها وكيع فإنَّ مجموعةً من أهل المدينة في أوائل إلى منتصف القرن الثالث/ التاسع كانوا يتناقشون حول حديث النبيِّ الشهير والذي ينصُّ على أنَّ الوباء (الطاعون) والمسيح الكذَّاب (الدجَّال) لا يستطيعان دخول المدينة، أضاف أحد المشاركين في النقاش وهو محمَّد بن عبيد بن ميمون قائلاً «ولا حتَّى المنطق الشخصيّ (رأي) لأبي حنيفة»[2] بدأ هذا الجدل الفظُّ منذ القرن الثالث/ التاسع عندما بدأ التنافس الكوفيُّ المدينيُّ يتطوَّر إلى شيء أكبر. مع ذلك، كان هذا التطوُّر في بعض أجزائه بعيداً عن المنافسة الإقليميَّة المبكرة فقد ظهرت مجموعة من فقهاء المدينة، الذين تمَّ الادِّعاء لاحقاً أنَّهم الأسلاف والأتباع الأوائل لمذهب المالكيَّة وبدأت تروِّج لفكرة أنَّ ممارسة (عمل) أهل مدينتهم هو أكثر أهمِّيةً كمصدرٍ للفتوى الفقهية من ممارسة (عمل) غيرهم من الناس في مدنهم ومناطقهم.[3]

يمكن العثور على مثالٍ جيِّد لهذا الادِّعاء في المختصر، لأبي مصعب الزهري

---

(1) إذا لم تكن المنافسة واضحة بشكلٍ كافٍ من أعمال مثل كتاب الشيباني ***كتاب الحجة على أهل المدينة***، انظر على سبيل المثال، Schacht، ***Origins***.

(2) وكيع، ***أخبار***، الجزء الأوَّل، 60-259، حول محمَّد بن عبيد بن ميمون، انظر المزّي، ***تهذيب الكمال***، الجزء السادس والعشرون، 3-72.

(3) حول مثال محدَّد لقاضٍ أمويٍّ لاحق هو محمَّد بن أبي بكر بن محمَّد بن عمرو بن حزم (توفي 132/749)، يفضِّلُ أن يحكم بناء على عمل أهل المدينة بدلاً من الأحاديث، انظر الطبري، ***تاريخ***، الجزء الثالث، 6-2505.

(توفّي 242/856):

(المترجم: النص المكتوب أصليٌّ كما في المصدر)

«اختارهم الله لنبيِّه [أهل المدينة] وجعلهم له أعواناً، وقال له «وشاورهم في الأمر» [القرآن 3:195]، وجعل له بهم خاصَّةً ليست لغيرهم وجعل لهم به من العلم ما ليس لسواهم وفي منازلهم كان التنزيل ومنهم كان التأويل، ومنهم الأئمَّة المهتدون، وهم حجَّة الله على خلقه إلى يوم الدين، لا يوجد للحقّ رسم إلَّا عندهم وعنهم، المدينة دار هجرتهم ومتنها جماعتهم وفيها كانت آثارهم وبها كانت أحكامهم».[1]

هذا المقطع مهمٌّ جدّاً لأنَّه يدلُّ بوضوحٍ على أنَّ أهل المدينة يمكن أن يلجؤوا بسهولةٍ إلى استخدام التاريخ المقدَّس لسيرة النبيِّ في مدينتهم والروايات التي تلت ذلك عن قدسيَّتها وذلك لإثبات مزاعم تفوُّقهم الفقهيّ.[2]

لذلك عندما نرى علماء آخرين يتناظرون حول قدسيَّة المدينة فإنَّنا بحاجةٍ للنظر بشكلٍ كاملٍ في التداعيات التي تحملها مثل هذه النزاعات بالنسبة لادّعاءات المشاركين فيها بالشرعيّة الدينيَّة والفقهيَّة.

في ضوء ذلك يبدو واضحاً أنَّ علماء المناطق الأخرى قد يرغبون في معارضة

---

(1) حول عمل أهل المدينة ودوره في فقه علماء المدينة، انظر Dutton، ***Oringins of Islamic Law***، وأيضاً قارن مع المراجعة بواسطة Christopher Melchert.

(2) يمكن أن تجد ادّعاءات مماثلة في رسالة موجَّهة للفقيه المصري الليث بن سعد (توفي 791/175) منسوبة لمالك بن أنس، أقدم نسخة محفوظة لها عند الفسوي، ***المعارف والتاريخ***، الجزء الأوَّل، 7-695؛ وبشكل أكثر انتشارا بين علماء المالكيَّة اللاحقين من ضمنهم كمثال، ابن أبي زيد، ***جامع***، خصوصاً، 45-138؛ القاضي عياض، ***ترتيب المدارك***، الجزء الأوّل، 44-32. أشار Mathieu Tillier مؤخراً إلى أنَّ العبَّاسيِّين الأوائل ربّما يكونون قد تماهوا مع بعض هذه الادّعاءات التي أدلى بها علماء المدينة، انظر كتابه، ***Legal knowledge***، 193-4.

الادِّعاءات بتفوُّق (عمل) أهل المدينة، من الواضح أنَّهم فعلوا ذلك، في محاولةٍ منهم للحفاظ على سلطتهم الفقهيَّة.[1]

قد تكون المعارضة المبكرة لحرم المدينة نشأت بين الفقهاء العراقيِّين في مواجهة مزاعم فقهاء المدينة بأنَّ قدسيَّة مدينتهم المتميِّزة هي دليلٌ على أنَّ سلطتهم الفقهيَّة هي الأعلى بين منافسيهم.

مع ذلك كان للعديد من العلماء العراقيِّين أواخر القرن الثاني/ الثامن والثالث/ التاسع موقفٌ مؤيِّدٌ لوضع المدينة، واعتقد الكثير من العلماء أتباع المذهبين الشافعيّ والحنبليّ بحزمٍ أنَّ المدينة تمتلك حرماً.

ربَّما لا يزال بالإمكان أن نكتشف في النقاشات اللاحقة شيئاً ما عن منافسةٍ سابقة حول المزايا النسبيَّة لكلٍّ من الحجاز والعراق.

اقترح كلٌّ من مايكل كوك Michael Cook وباتريشيا كرون Patricia Crone أنَّ كلا المدرستين الشافعيَّة والحنبليَّة كانتا فرعين من المدرسة الفقهيَّة الأقدم في المدينة. إذا كان هذا صحيحاً، فيمكن أن نستنتج أنَّه في الأصل كان هناك خطٌّ حادٌّ يفصل بين آراء المدينيِّين (الذين أصبحوا فيما بعد، مالكيَّة وشافعيَّة وحنبليَّة) والعراقيِّين (الذين أصبحوا فيما بعد حنفيَّة، وبعض الإماميَّة وبعض الإسماعيليَّة) في مسألة حرم المدينة.[2]

إلَّا أنَّ مثل هذا الاستنتاج يجب أن يُقارن بالاقتراح الأكثر حداثةً وإقناعاً بأنَّ الفقه التقليديَّ الذي نشأ في المدينة كان بمثابة إسقاط خلفيٍّ Back

(1) لم تكن هذه المعارضة لعمل أهل المدينة موجودة فقط بين (أوائل الحنفيَّة) ولكنها برزت أيضاً في بعض أعمال أتباع المذاهب الأخرى. حول معارضة الشافعي، انظر وبشكلٍ موجز عند Melchert، *Traditionist-jurisprudents*، 40.

(2) Cook, ***'Early Islamic dietary law'***, 229-30; Crone, ***Roman, Provincial and Islamic Law***, 22.

Projection بواسطة الفقه التقليديّ اللاحق الذي نشأ في العراق.[1] علاوةً على ذلك، تمَّ التشكيك في دعوى أنَّه يمكن وصف مدرسة أحمد بن حنبل الفقهيَّة بأنَّها مدينيَّة.[2] من المثير للاهتمام أيضاً أنَّ دراسةً حديثةً قد جادلت أنَّه بحلول أواخر القرن الثاني/ الثامن وحتَّى القرن الثالث/ التاسع وفقط عندما أصبحت مسألة حرم المدينة أكثر إثارة للخصومة كان تأثير العلماء المدينيِّين (خصوصاً التقليديِّين منهم) يتراجع.[3]

قد يكون التنافس الإقليميُّ لا سيما بين العلماء الحجازيِّين والعراقيِّين مسؤولاً بشكلٍ جزئيٍّ عن الخلاف المبكر حول قدسيَّة المدينة ـ بشكلٍ خاصّ امتلاكها حرماً ـ لكن بالنسبة للجدل في القرن الثالث/ التاسع وما بعده فإنَّه يجب البحث عن تطوُّرات أخرى مساهمة.

في الوقت نفسه الذي بدأت فيه مصادرنا بنقل النقاشات حول حرم المدينة، كان هناك تطوُّرٌ بالغ الأهمِّية في تاريخ الفقه الإسلاميّ قد بدأ يمضي قدماً: شهدت أواخر القرن الثاني/ الثامن وكامل القرن الثالث/ التاسع، أكثر النقاشات سخونةً بين الفقهاء، والتي كانت في كثيرٍ من الأحيان تحوي انتقادات لاذعة بشكلٍ كبير وذلك حول مدى فائدة الأحاديث في صياغة الفقه.

بشكلٍ عامّ وبمصطلحاتٍ مبسَّطةٍ بعض الشيء، كان المشاركون في هذه

(1) Melchert، *How Hanafism*، إذا التزم المرء بنظريَّة Schacht القائلة بأنَّ «الأسانيد تظهر نزعة للنموِّ للوراء» (Origins ، 5)، ثمَّ هناك هذه الفكرة عن الإسقاط الخلفيّ (back projection) للفقه التقليديّ للمدينة ربَّما تكتسب دعماً من دراسة حديثة أجراها Lucas، *Where Are the Legal Hadīth*، حيث يوضح Lucas أنَّ جميع المعلِّمين المباشرين لابن أبي شيبة كانوا تقريباً عراقيِّين، ولكنَّ أكثر من نصف الشخصيَّات المذكورة في كتاب *المصنَّف* في أبحاثه هي إمَّا مكيَّة أو مدينيَّة.

(2) Melchert, ***'Musnad of Ahmad'***, 51.

(3) Lucas, **Constructive Critics**, 352-8.

النقاشات يتراوحون بين الفقهاء التقليديِّين (الفقهاء من أصحاب الحديث) والذين جادلوا بأنَّ كلَّ حكم فقهيٍّ يجب أن يُستمدَّ من قراءةٍ حرفيَّةٍ إلى حدٍّ ما لكلٍّ من القرآن والأحاديث (ليس بالضرورة أن يكون دائماً نبويّاً، وإن كانت ضرورة ذلك تزداد مع الوقت)، وبين الفقهاء الذين يدعون بالمنطقيِّين (أصحاب الرأي)، الذين لم يكونوا دائماً يلتزمون بحرفيَّة النصِّ (على الأقلّ فيما يخصُّ الأحاديث) وأعطوا مكانةً مهمَّةً لمنطق الفقيه الشخصي (الرأي).

يجب النظر إلى المجال بين هذه الآراء على أنَّه طيفٌ وليس مجرَّد قطبين نقيضين، أيضاً كان هناك عددٌ من المناورات الهامَّة من قبل بعض الأشخاص الذين سعوا لاحتلال منطقةٍ وسط «شبه المنطقيّ».[1]

بعد أخذنا كلَّ هذا بعين الاعتبار، كان هناك صراعٌ منهجيٌّ حقيقيٌّ يحدث هنا، هذا الصراع في الغالب، انجرَّ إليه معظم الفقهاء وعلماء الحديث في ذلك الوقت.[2]

---

(1) Melchert، Traditionist-jurisprudents، 393، سيكون من الأسلم الافتراض أنَّ منهجي الفقه المنطقي والتقليدي هما حالتان مثاليَّتان، وفي الواقع الفعليِّ فإنَّ كلاً من الفقين الحنفيّ والحنبليّ على التتالي سعيا إلى مقاربتهما. وكمثال فإنَّ فقيها تقليديّاً شهيراً مثل أحمد بن حنبل، يبدو أنَّه ومن الناحية العمليَّة كان أكثر تقبُّلاً للتفكير القياسيّ (القياس) ممَّا كان مستعدّاً للاعتراف به من الناحية النظريَّة، انظر Hurvitz، ***Formation of Hanbalism***، 103-12.

(2) تتزايد الدراسات حول هذا الصراع باطِّراد لتصبح كومة ضخمة، ولكن انظر Schacht، ***Origins***، 25-7; Melchert، Formation، 1-31؛ نفس الكاتب، ***Traditionist jurisprudents*** ; Hallaq، ***History***،، 16-35؛ نفس الكاتب ***Origins and Evolution***، 102-28; Dickinson، ***Development***. لا يمكن بالطبع فصل هذا الصراع عن قضيَّة التسلسل الزمنيِّ وثيقة الصلة والتي تقول بأنَّ الأفكار التي تمثِّل عادات النبيِّ النموذجيَّة (السنَّة) تتفوَّق على أفكار أيِّ شخص آخر كمصدر للتشريع، وأنَّ هذه السُنّة يمكن تعلُّمها بشكل أفضل من خلال دراسة الأحاديث النبويَّة التي تنقلها الأجيال المتعاقبة

إذا كان الوضع كما يدَّعي الحديث المتداول (بأنَّ العلماء هم ورثة الأنبياء)، فإنَّ القضيَّة الأوسع على المحك في هذه النقاشات حول كيفيَّة المطالبة بذلك الإرث كانت أمراً أساسيّاً.[1] وليس من قبيل المصادفة أنَّ نفس هذه الفترة شهدت تصعيد الجدل حول حرم المدينة وانتشاره خارج حدود الجماعات المتنافسة من فقهاء الكوفة والمدينة.

في *كتاب الردّ على أبي حنيفة* لابن أبي شيبة (توفِّي 235/849)، ترتبط المواقف المتعاكسة حول وضع المدينة كحرم بالجدل الأوسع بين الفقهاء التقليديِّين ومن يدعون أصحاب الرأي (المنطقيِّين). غالباً ما يُعتقد أنَّ هاتين المجموعتين بدورهما قد ساهمتا بشكلٍ كبيرٍ في المدرستين الناشئتين للفقه الحنبليِّ والفقه الحنفيِّ على التوالي.

استغلَّ الفقهاء التقليديُّون ـ وهم من بين المؤيِّدين الصارمين للنظريَّة القائلة بأنَّ الفقه يجب أن يُشتقَّ من أقوال وأفعال النبيِّ والمسلمين الأوائل ـ قدسيَّة المدينة وحرمها لتعزيز مذهبهم. فالمدينة بعد كلِّ شيءٍ هي المكان الذي حصلت فيه ووُثِّقت غالبية هذه الأقوال والأفعال الأكثر موثوقيَّة، أيضاً كانت موقع الحرم الذي منحه الله لمحمَّد لأهمِّيته الفائقة في كشف العقيدة والفقه الصحيحين.

من العلماء الموثوق بهم. مرَّة أخرى، الدراسات الحديثة حول هذه القضايا واسعة ولكن جنباً إلى جنب مع تلك الأعمال التي تمَّ الاستشهاد بها للتوّ يمكن العثور على مجموعة من الآراء في Schacht، ***Origins***، Bravmann، ***Spiritual Background***، Juynboll 123-77; ***Muslim Tradition***، *Calder 30-9;* ***Studies***، Hallaq ; ***Origins and Evolution***، خصوصاً، 68-29؛ نفس الكاتب، Was al-Shafi'i ; Motzki، ***des-Zuhrī Fiqh*** ; نفس الكاتب، ***Origins***، Hakim، Conflicting images ; Lucas، **Where Are the Legal Hadith**، Melchert، ***Ahmad ibn Hanbal***، 70-9؛ نفس الكاتب، Early history.

(1) For the *hadith*، see ***Wensinck***، ***Concordance***، IV، 321 (s.v. "-1-m').

استمر الفقهاء التقليديُّون في فكرة أنَّه لا يجب فقط أن يكون الفقه مستمرّاً من المجتمع المبكر لمحمَّد وأصحابه حتَّى أيامهم ولكن أيضاً أنَّهم مرتبطون بشكلٍ فريدٍ بهذا المجتمع من خلال النقل الصحيح للأحاديث التي سجَّلت كيف كان يتصرَّف مجتمع أهل المدينة المبكر.

جادل العديد من المؤرِّخين المعاصرين المختصِّين بالعصور القديمة المتأخِّرة بأنَّ ظهور المواقع المقدَّسة في المسيحيَّة بدءاً من القرن الرابع الميلادي وصاعداً كان مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بتطوُّرات اللاهوت والتغيُّر في مواقع السلطة الذي بدأ بعد فترة طويلة من حادثة الصلب.

جادل روبرت ماركوس Robert Markus بأنَّ المسيحيِّين خلال القرن الرابع الميلادي تغلَّبوا على إحجامهم السابق في اعتبار مواقع معيَّنة بأنَّها مقدَّسة، لأنَّه بعد نهاية آخر الاضطهادات الكبرى في عهد الإمبراطور ديوكلتيانوس Diocletian (حكم 284-305 م) وارتقاء الإمبراطور المسيحيّ قسطنطين Constantine العرش (حكم 37-206)، شعروا بالحاجة للحفاظ على صلةٍ مع جماعة الشهداء الذين شكّلوا إيمانهم، بالتالي فإنَّ تبجيل الشهداء طمأن المسيحيِّين في الكنائس المحليَّة على استمرار تواصلهم مع ماضيهم البطوليّ المضطهد، وطمأن الكنيسة العالميَّة على اتصالها بعصر الشهداء.[1]

لفت آخرون الانتباه إلى التنافس من أجل السيطرة على أضرحة الشهداء أثناء التنافس على السلطة والرعاية في المجتمعات المسيحيَّة القديمة المتأخِّرة،

---

(1) Markus، *'How on earth'*، quotation from 270. On the contested rise of Christian sacred spaces in general، see also، with further bibliography، Brown، ***Cult of Saints;*** Caseau ،*'Sacred landscapes'*، 40-5; Bitton-Ashkelony، ***Encountering the Sacred.***

من غرب البحر المتوسط إلى الإمبراطوريَّة الساسانيَّة.[1] تمَّت الإشارة إلى أنَّ القدسيَّة التي تتمتَّع بها مدينة القدس وفلسطين قد تكون دُعمت من خلال الجدالات اللاهوتيَّة حول شخصيَّة المسيح: «إنَّ الاعتقاد بأنَّ الإله قد أرسل ابنه للسير على هذه الأرض بالإضافة إلى الجدل اللاهوتيِّ حول طبيعة المسيح جعلا الآثار المادّيَّة لتجسُّده وبشريَّته تصبح أكثر أهمِّية.»[2] الآن لم يكن المسلمون الأوائل عموماً متردِّدين مثل المسيحيِّين في منح درجاتٍ أعلى من القداسة لأماكن معيَّنة على وجه الأرض، فالقرآن راضٍ تماماً عن وجود بعض الفضاءات المقدَّسة. على الرغم من ذلك يبدو أنَّ هناك عمليَّة مماثلة كانت قيد الإنجاز في ظهور المدينة كفضاء مقدَّس بين كلٍّ من الخلفاء (كما رأينا سابقاً) وفقهاء أواخر القرن الثاني/الثامن والثالث/ التاسع التقليديِّين، حيث تولَّى هؤلاء الفقهاء حمل راية النضال من أجل مكانة المدينة باعتبارها حرماً كوسيلةٍ لتوطيد سلطتهم الدينيَّة والشرعيَّة، في محاولةٍ منهم للحفاظ على صلةٍ مع المجتمع الأبكر لمحمَّد وصحابته، ولكي يؤكِّدوا من خلال طرقهم وتقييم طرق الآخرين في نقل المعرفة بأنَّهم الورثة الشرعيُّون للسلطة الفقهيَّة لمجتمع المدينة. إنَّ الإصرار على الاستمراريَّة الفقهيَّة والطقسية مع المجتمع المبكر من خلال نقل الأحاديث أدَّى وكمنتجٍ ثانويٍّ إلى الإصرار على الحفاظ على حرم ذلك المجتمع في المدينة، تلك المدينة التي جرت فيها السيرة العظيمة للمسلمين الأوائل، إنَّ تقديس الزمان ساعد على تقديس المكان.[3]

يظهر ارتباط الفقهاء التقليديِّين مع أصول فقههم وسلطتهم في المدينة

---

(1) Brown، *Cult of Saints*، 23-49; Payne، 'Emergence'.

(2) Caseau، *'Sacred landscapes'*، 42.

(3) حول جهود علماء العصر العبَّاسيِّ الأوائل لتقديس هذه الفترة بالذات من التاريخ الإسلاميّ، انظر El-Hibri، *Parable and Politics*.

والحجاز بوضوحٍ شديد في عمل ابن أبي حاتم الرازي (توفّي 327/938)، هو من مدينة الريّ، شمال إيران (بالقرب من طهران الحاليَّة).

حدَّد ابن أبي حاتم بإصرارٍ شديد الجانب الذي ينتمي إليه وهو جانب أصحاب الحديث، أي الحجازيِّين، وحدَّد خصومه وهم أصحاب الرأي، أي الكوفيُّون العراقيُّون.[1] في كتابه *آداب الشافعيّ*، فإنَّ الشافعيّ (توفيّ 204/820) يذكر بوضوحٍ وضع المدينة كحرم في جزءٍ من انتقاده لوجهة النظر الفقهيَّة[2] لأحد أتباع أوائل الحنفيَّة، الشيبانيّ (توفّي تقريباً 3-187/802).

يبدو من الطبيعيِّ أن نضع ارتباط الفقهاء التقليديِّين العراقين من القرن الثالث/ التاسع بحرم المدينة إلى جانب فكرة كريستوفر ميلشيرت Christopher Melchert بأنَّهم قاموا بإسقاط أصولهم الفكريَّة على المدينة والحجاز كوسيلة لتأسيس سلطتهم الشرعيَّة.[3]

إنَّ خصوم الفقهاء التقليديِّين في كلٍّ من المنهجيَّات الفقهيَّة ومسألة حرم المدينة كانوا أصحاب الرأي والذين يلخِّص وجهة نظرهم الفقهيَّة مؤسِّس المذهب الحنفيّ، أبو حنيفة. ممَّا لا شكَّ فيه أنَّ المنهجية الفقهيَّة للحنفيَّة قد علَّقت أهمِّية كبيرة على الحديث ومن الواضح أنَّ هذه هي الحال بحلول وقت الطهاويّ (توفِّي 321/933). بيد أنَّه قيل أنَّ الحنفيَّة كانوا في مؤخِّرة الترتيب في الاعتماد بكثرةٍ على الحديث، البعض من تلامذة أبي حنيفة لم يروا أيَّ مشكلةٍ في ربط معلِّمهم بالعقيدة المناهضة للحديث.[4]

---

(1) Dickinson، *Development*، esp. 3، 41-56، 127.

(2) راجع الفصل الثالث، الحاشية 61.

(3) راجع الحاشية 98.

(4) الاقتباس من Melchert، *Early history*، 322.

من المؤكَّد أنَّ أبا يوسف (توفِّي 798/182) والشيبانيّ كان لهم قدرٌ أكبر في المرجعيَّة من الفقهاء التقليديِّين فيما يخصُّ الدراسات والأبحاث الفقهيَّة والتي عمل عليها العلماء لفترة طويلة بعد وفاة محمَّد وأصحابه.[1] عددٌ قليل نسبيّاً من هؤلاء العلماء اللاحقين كانوا مرتبطين بالمدينة. كما كان يُنظر إلى أنَّ تركيز الفقهاء التقليديِّين على الأحاديث سهَّل قبولهم لإصرار فقهاء المدينة السابقين على مكانة المدينة باعتبارها حرماً، كذلك فإنَّ معارضة أصحاب الرأي/ الحنفيَّة الناشئة لمطالبات خصومهم بالسلطة الفقهيَّة، سهَّلت تبنِّيهم لمعارضة الفقهاء العراقيِّين السابقة لفكرة حرم المدينة.[2]

إذا كان من الممكن تفسير مواقف المالكيّ/ المدينيّ، الحنبليّ/ العراقيّ التقليديّ، والحنفيّ/ العراقيّ (أصحاب الرأي)، بشأن قدسيَّة المدينة، فإنَّ موقف الشافعيَّة - الذين قبلوا أيضاً بحرم في المدينة إلى جانب مكَّة _ يتناسب مع ادِّعاءات مؤسِّسهم بأنَّ سلطته الفقهيَّة مستمدَّة من دراسته مع علماء مكَّة والمدينة.

تمَّ توضيح حقيقة أنَّ الشافعيَّ لم يكن فقيهاً تقليديّاً بالكامل، وأنَّه يمكن اعتبار الشافعيَّة الأوائل شبه منطقيِّين حاولوا بنجاح كبير وبعواقب كبيرة على التطوُّر المستقبليّ للفقه السنِّيّ أن يوفِّقوا بين الاعتماد على الأحاديث وبعض الأطر الأكثر منطقيَّة.[3] تفسِّر لنا (شبه منطقيَّتهم) عداء الفقهاء التقليديِّين في

---

(1) حول موقف أوائل الحنفيَّة من الحديث انظر Melchert، *Traditionist jurisprudents*، 388-93; Sadeghi، *Logic of Law Making*، 128-36.

(2) أن يتحوَّل الحنفيَّة بشكل تدريجيٍّ إلى استخدام الأحاديث لتشكيل/ تبرير فتاويهم، ذلك لم يدفعهم بشكل عامٍّ لتغيير موقفهم من حرم المدينة، وهذا ليس بالأمر المستغرب لأنَّه من الواضح أنَّ هذه العمليَّة غيَّرت في الواقع عدداً قليلاً من الفتاوى الحنفيَّة، انظر Sadeghi، *Logic of Law Making*، 135-6.

(3) Hallaq، *'Was al-Shafi'i'*.

منتصف القرن الثالث/ التاسع للشافعيّ وللعديد من طلاّبه.[1]

سلّطت إحدى الدراسات الحديثة الضوء على حقيقة أنّ معلّمي الشافعي الأكثر تأثيراً هما سفيان بن عيينة (توفّي تقريباً 192/813) في مكّة، ومالك بن أنس في المدينة. وتمّت الإشارة إلى أنّ الشافعي كان يحاول من خلال عمله الموافقة بين التعلّم المكّيّ والمدينيّ.[2] في ضوء ذلك، فإنّ قبوله وأتباعه لكلا الحرمين الحجازيّين كان أمراً منطقيّاً تماماً.

إنّ معرفتنا القليلة بالآراء المبكرة للفقهاء السنّة وللمدارس الفقهيّة يجعل من الصعب تقييم بعض المواقف الأخرى من حرم المدينة التي رُويت لنا وبشكلٍ أساسٍ بواسطة ابن حزم (توفّي 456/1065) والعيني (توفّي 855/1451).[3] وفيها أنّ ابن شهاب الزهري (توفيّ 124/742) وابن أبي ذئب (توفّي 159/775)، وإسحق بن راهويه (توفّي 238/853) وابن حزم شخصيّاً، قد جادلوا بأنّ مكانة المدينة كحرم تتناسب مع التحليل التالي:

إنّ الزهريّ وابن أبي ذئب من علماء المدينة الأوائل، وانتشر عنهما على نطاقٍ واسعٍ تمسُّكهما بالعديد من الأفكار التقليديَّة بما يخصُّ الأحاديث (على الرغم من أنّ هذا ادِّعاءٌ يسهل إثباته بالنسبة لابن حزم أكثر من ابن راهويه).[4] وهناك أيضاً قضيَّة أنَّ سفيان الثوري (توفّي 161/778) وعبد الله بن المبارك (توفّي

---

(1) Melchert، '***Adversaries***'، 241-52.1

(2) يحيى، *الشافعي*، 115-89، 8-491.

(3) راجع الفصل الثالث، الحاشية 48.

(4) داود بن عليّ بن خلف (توفّي 884/270)، مؤسّس المذهب الظاهريّ في الفقه والذي ينتسب إليه ابن حزم. لم يكن في الحقيقة تقليديّاً صارماً، على الأقل في مقابل الفقهاء التقليديّين أمثال أحمد؛ انظر Melchert، ***Formation***، 90-178. وعلى كلّ فإنّ ابن حزم يبدي احتراماً كبيراً للحديث؛ انظر على سبيل المثال EI[2] s.v 'al-Zāhiriyya'(A.-M. Turki).

181/797) قد انحازا إلى صف الحنفيَّة الناشئة، التي لا تمثِّل مشكلةً كبيرة لأنَّه في بعض الأحيان يتمُّ تصنيفهما كمعارضَين تقليديَّين لأبي حنيفة وتلامذته. قد لا تكون هذه مشكلة حاسمة، لأنَّه تمَّت الإشارة بصورة مقنعة أنَّ المحاولات اللاحقة لربط هذين العالمين بالتصريحات المناوئة لأبي حنيفة كانت إسقاطاً خلفيّاً يهدف إلى الحفاظ على ذكرى هذين الفقيهين المشهورين باعتبارهما من الأتباع الأوائل للمنهج الفقهيِّ التقليديّ.[1]

يتضمَّن *كتاب المعارف* لابن قتيبة (توفِّي 276/889) باباً مختصراً في أصحاب الرأي، والذي ضمَّ إليه سفيان الثوري ـ وإن كان قد وضع ابن المبارك مع أصحاب الحديث ـ وقد نوَّه أحد المؤرِّخين المعاصرين «أنَّه لا يمكن التأكيد على أنَّ الثوريَّ وأبا حنيفة كانا يمثِّلان مدرستين فقهيَّتين متمايزتين ومتعاديتين.»[2]

إنَّ آراء الإماميَّة والإسماعيليَّة حول حرم المدينة أيضاً محيِّرة لمن ينظر إليها. إنَّ الكثير من الفقه الإماميّ في تلك الفترة كما وصلنا، يبدو (شبه منطقيّ)، رغم أنَّه من المفترض أنَّ هناك من يميلون أكثر إلى التقليديَّة، أو المنطقيَّة.[3] قد يكون هذا السبب في أنَّ بعض المرويَّات الإماميَّة تعبِّر عن مواقف مؤيِّدة لمكانة المدينة وبعضها يجادل ضدَّ حرم المدينة. حتَّى أنَّ أكثر علماء الشيعة تقليديَّةً كانوا يفرُّون من استخدام الروايات عن النبيِّ وحده حول هذه القضية، والغالبيَّة العظمى من مصادر الشيعة نقلت روايات عن الأئمَّة اللاحقين، والذين كان

---

(1) Melchert، ***Formation***، 3-6، 14; idem، ***'How Hanafism'***، 323، 332-3، 345-6.

(2) Melchert، ***Formation***، 4; Ibn Qutayba، ***Ma'iirif***، 497-8، 511.

(3) حول فقه الشيعة الإماميَّة المبكر انظر Newman، ***Formative Period***، Gleave، ***Between hadith and fiqh***، Melchert، ***Imamis***. حول الفقه الإسماعيليّ، انظر Madelung، ***Sources***، 29-40.

آخرهم بعيداً عن الاتصال بغالبيَّة أتباعه من 260/874 ومن ثم غاب بشكلٍ كامل 329/941 (المترجم: الإمام الأخير عند الشيعة الإماميَّة هو المهديّ بن الحسن العسكريّ ويُعتقد أنَّه غاب عن الأنظار غيبةً صغرى 72 عاماً ثم بعدها غيبة كبرى بتوقُّف نيابته الذي امتدَّ إلى الآن). ونظراً لأنَّ العديد من هؤلاء الأئمَّة لم يعيشوا ويعملوا ويموتوا في المدينة، فقد كانت الحاجة عند أتباعهم أقلّ فيما يخصُّ الإصرار على سلطة المجتمع في تلك المدينة وبالتالي على مكانة المدينة الرفيعة المقدَّسة بجانب مكَّة.

غالباً ما يظهر أنَّ التشيُّع المبكر كان مرتبطاً بالكوفة، وبدرجةٍ أقلّ بكربلاء، وقد روَّج علماء الدين الشيعة على أنَّهما فضاءان مقدَّسان بحد ذاتهما.[1]

وقد قيل إنَّه حتَّى في نفس المجموعات الروائيَّة للشيعة الإماميَّة والإسماعيليَّة وفي كتب الفقه والتي يمكن العثور فيها على رواياتٍ تحدُّ من مكانة حرم المدينة، فإنَّ مكانة المدينة الخاصَّة في التاريخ الإسلاميّ والممارسات الطقسيَّة ككلٍّ ظاهرةٌ بوضوحٍ شديد. رأينا في الفصل الخامس أنَّ علماء الشيعة كانوا من بين الأوائل الذين نقلوا دلائل استرشاديَّة مختصرة تنظِّم ما يجب على زوَّار المدينة أن يفعلوه. وبالطبع بحكم انحدار الأئمَّة المباشر من محمَّد فإنَّهم يملكون رابطة مميَّزة مع المدينة، أيضاً هناك أربعةٌ منهم دُفنوا في مقبرة بقيع الغرقد. هذا يؤكِّد أنَّه على الرغم من الجدل الواضح حول الحرم فإنَّ المدينة ظلَّت مكاناً مقدَّساً بل وبرزت كمدينةٍ مقدَّسةٍ مهمَّةٍ للشيعة إلى جانب مكَّة

---

(1) كمثال، لاحظ Modarressi أنَّه ربَّما من أوائل إلى منتصف القرن الثاني/ الثامن فإنَّ *كتاب سليم بن قيس* لا يتعامل إلَّا مع الوضع في الكوفة، وتساءل عمَّا إذا كان المذهب الشيعيُّ قد انتشر في تلك المرحلة إلى ما وراء الكوفة بأيِّ شكل من الأشكال، انظر كتابه ***Tradition and Survival***، 84. حول الترويج للكوفة بشكل عام انظر Haider، ***Origins of the Shia***، خصوصاً 231-48; Friedmann، ***Kūfa is better***.

والكوفة وكربلاء.

على الرغم من أنَّ الصراع بين الفقهاء التقليديّين وخصومهم المنطقيّين لا يمكن أن يفسِّر كلَّ الجدل حول جميع جوانب قدسيَّة المدينة ومعالمها، إلا أنَّ المواقف المتعارضة التي اتَّخذها العديد من الأطراف حول حرم المدينة يمكن منطقيّاً أن تكون مرتبطةً بهذا الأمر. وكون مثل هذا الصراع الأكاديميّ يمكن أن يكون له تأثيرٌ على مجالاتٍ أخرى من حياة المسلمين ومعتقداتهم فإنَّ ذلك أمرٌ لا يدعو للمفاجأة لأنَّ الصراع بين الحديث والرأي كان حاداً للغاية (على الأقل في بغداد)، وامتدَّ إلى ما هو أبعد من الخلافات حول المواقف الفقهيَّة.[1]

إنَّ المحنة الشهيرة، (محاكم التفتيش) في منتصف القرن الثالث/ التاسع والتي أطلقها عبد الله المأمون (حكم 33-198-218/813) قرب نهاية خلافته وامتدت حتَّى عهد المتوكل (حكم 61-232-47/847)، قد أظهرت مدى خطورة عواقب مثل هذا الجدل.[2]

حرَّضت محاكم التفتيش الخلفاء وحلفاءهم المنطقيِّين ـ والذين تضمَّنوا بالتأكيد المعتزلة ولكن طبقاً لدراسة حديثة قد يكون انضمَّ لهم عددٌ من أتباع أحد أجنحة المدرسة الحنفيَّة الناشئة [3] ـ ضدَّ الفقهاء التقليديِّين وعلماء الدين في صراعٍ من أجل السلطة الدينيَّة والفقهيَّة المطلقة. في هذا الصراع، كانت قدسيَّة المدينة بلا شكٍّ قضيَّة صغيرة من بين العديد من القضايا الأكبر وزناً، لكن كنتيجة لهذه الصراعات اتَّخذ علماء الفقه مواقف متباينة فيما يتعلَّق بحرم المدينة.

(1) Melchert، Adversaries، 252. بخصوص أنَّ ظهور التقليديَّة كان له تأثير كبير على التاريخ العربي، انظر Robinson، ***Islamic Historiography***، 83-102.

(2) For an introduction، see ***EI²***، s.v. 'Mihna' (M. Hinds).

(3) Melchert، ***'Adversaries'***، 238-40.

ركّز الجزء الأخير من هذا الفصل على شرح الظاهرة الضئيلة نسبيّاً حول اختلاف آراء الباحثين حول موضوع حرم المدينة، الذي كان بمقياس القداسة أحد جوانب قدسيّة المدينة فقط. لكنّه بأيٍّ حالٍ من الأحوال لم يكن جانبا ثانويّاً، والاستنتاجات التي تمّ التوصُّل إليها تتلاءم بشكلٍ جيِّدٍ مع تلك التي توصّلنا إليها فيما يتعلّق بسعي الخلفاء المروانيِّين والعبّاسيِّين لربط أنفسهم مع مواقع المدينة المقدَّسة.

قد تكون مقاربة الخلفاء والعلماء لتعزيز قدسيَّة المدينة جاءت بطرقٍ مختلفة، لكن في أذهانهم كان لديهم اهتمامات متشابهة.

تدريجيّاً، وعلى مدار القرنين الثاني/ الثامن والثالث/ التاسع، كانت حقيقة أنَّ سيرة النبيِّ كمحورٍ للسلطة السياسيَّة والدينيَّة والفقهيَّة الهائلة في المدينة هي السبب الرئيس في تزايد انتشار قداسة المدينة وكافَّة معالمها المقدَّسة، لذلك تمّ تعزيز هذه القداسة بشغفٍ شديدٍ خلال هذه الفترة من قبل الخلفاء والعلماء الذين كان لديهم الكثير من الأسباب لربط أنفسهم بإرث النبيِّ على وجه الخصوص.

إنَّ هذا الحشد من المعالم المقدَّسة المرتبطة بذكر النبيِّ، بالإضافة إلى التأكيد على وجود الحرم الذي يحتويها، أنتجا تحويل المدينة كلِّها إلى مدينةٍ إسلاميَّة مقدَّسة.

في نهاية المطاف، أصبح بعض المسلمين مرتبطين جدّاً بإرث النبيِّ وباتصال هذا الإرث بالمدينة، إلى درجة أنَّ حرم محمَّد في المدينة تفوَّق حتَّى على حرم مكَّة: يؤلِّف بعض المدينيِّين أطروحةً (كتاباً) عن المدينة، ويؤلِّف بعض المكِّيِّين أطروحةً عن مكَّة. يستمرُّ كلٌّ منهم في لفت الانتباه نحو مميِّزات (فضائل) موطنه ليتفوق على منافسه (صاحبه) وهكذا، حتَّى يهزم المدينيُّ المكِّيَّ بميزة

لا تستطيع مكَّة أن تتفوق عليها. سيقول المدينيُّ «كلُّ إنسانٍ خلق من الأرض (التربة) التي سوف يُدفن فيها بعد موته، وخلق الرسول (ص) من أرض المدينة»، عندها تكون أرض المدينة قد تفوَّقت على باقي الأرض.[1]

(1) الزبير بن بكّار في السمهودي، وفاء الوفا، 100-99، حول مزيد من الآراء عن (المفاضلة) بين مكّة والمدينة انظر ابن حزم، *المحلى*، الجزء السابع، ;90-279 السيوطي، *الحجج المبيّنة*.

الخلاصة: من يثرب إلى مدينة النبيِّ

الرواية المشهورة لنشوء المدينة كمدينة مقدَّسة بسيطة للغاية. كان محمَّد بحاجة أن يأخذ رسالته لمكانٍ آخر كونه رُفض من قبل أبناء موطنه في مكَّة. عرض على بني ثقيفٍ في الطائف على بعد أربعين ميلاً جنوب شرق مكَّة الفرصة لجعل مدينتهم مكاناً ينزل فيه الوحي، الرسالة الأخيرة من الله للبشريَّة، لكنَّهم أيضاً رفضوا. في نهاية المطاف كانت فرصة النجاح الوحيدة التي عُرضت عليه من قبل أهل المدينة، واحةٌ زراعيَّةٌ في الحجاز على بعد أكثر من مائتي ميل إلى الشمال.

كان من المفترض أن يجعلها خياره الأوَّل، لأنَّها لعبت بالفعل دوراً رئيساً في التوحيد المبكر لسكَّان شبه الجزيرة العربيَّة، تقول القصَّة: منع رجلان يهوديَّان متعلِّمان (حبران) الملك الحميريّ «تُبَّع» من تدمير المدينة، ثم ساعداه في تحويل اليمن إلى اليهوديَّة.[1]

كانت خسارة مكَّة والطائف مكسباً للمدينة، قُدِّست المدينة بوجود محمَّد وإنشاء حرمٍ مشابه للذي تركه خلفه في مكَّة، وبمكانتها كـ دارِ الهجرة (وطنه بعد النفي). ضمَّت المدينة قبره بعد موته، ممَّا زاد من قدسيَّة المدينة، بدأ الزوَّار

(1) On this story، see Lecker، *'Conversion of Himyar'*.

بالسفر إلى هناك عبر مسافاتٍ أخذت تتَّسع بسرعة من جميع أنحاء العالم الإسلاميّ. قد تكون هذه روايةً بسيطة، لكن كما رأينا في الفصول السابقة إنَّها بسيطةٌ بشكلٍ مخادع.

قَبِل كثيرٌ من المسلمين بحلول القرن الثالث/ التاسع، ممَّا لاشك فيه بعض المسلمين في وقت أسبق أيضاً، العديد من الخطوط العريضة في الفقرة السابقة على الرغم من عدم توافق الجميع، كمثال، كيف ولماذا أصبحت المدينة فضاءً مقدَّساً، هل تملك حرما مثل مكَّة؟ هل هناك توصية للحجَّاج بزيارة أيٍّ من مقدَّساتها؟ على مدى القرون الثلاثة الهجرية الأولى لم تكن العقيدة المرتبطة بتقديس المدينة ثابتة كما تشير الرواية السابقة. كان تقديس محمَّد للفضاء في المدينة بترتيبٍ مختلفٍ عن هذا الذي أخذه الخلفاء والعلماء على عاتقهم، وشُرِّع أيضاً لأسباب مختلفة. في نهاية المطاف، إنَّ تبجيل المدينة على نطاق واسع كمدينة مقدَّسة وتطوُّر مختلف العقائد المرتبطة بقدسيَّتها حصل نتيجةً لعمليَّاتٍ تدريجيَّة وليس فقط نتيجة مجموعة محدَّدة من الأحداث التي وقعت في فترة زمنيَّة ضيِّقة جدَّاً.

من الصعب فهم أيِّ شيءٍ من التاريخ الإسلاميّ على مدى القرون الأولى نظراً لحالة المصادر الباقية، لكن يمكن وفي بعض الحالات من خلال استخدام مجموعة واسعة من الموادِّ قدر الإمكان أن تظهر صورة متماسكة نسبيَّاً.

إنَّ أهمَّ المصادر بالنسبة لأيِّ دراسةٍ تاريخيَّة تخصُّ المدينة في الفترة الإسلاميَّة المبكرة هي التواريخ المحليَّة الباقية، ترك لنا ابن زبالة، يحيى العقيقي وابن شبة _ حتَّى وإن كان بالنسبة للاثنين الأوائل، من خلال ما تمَّ الاستشهاد به من أعمالهم الضائعة _ العرض الأكثر شمولاً لما حدث قبل القرن السابع/ الثالث عشر فيما يخصُّ قدسيَّة المدينة بشكلٍ عامٍّ بالإضافة إلى العديد من المواقع الهامَّة

داخلها.

لم يكن من الممكن إنجاز هذا الكتاب دون الجهد الجماعيّ لجميع المؤرّخين المحلّيّين في المدينة في فترة ما قبل الحداثة، لكن أيضاً لم يكن من الممكن كتابته باستخدام التواريخ المحليَّة وحدها بل كان يجب استخدام أوسع نطاقٍ ممكنٍ من المصادر في أيِّ محاولةٍ لفهم التاريخ الإسلاميّ المبكر، وقد استخدمت هذه الدراسة التواريخ المحليَّة والعالميَّة، السيرة النبويَّة، إعادة بناء العصر العبَّاسيّ لتاريخ شبه الجزيرة العربيَّة قبل الإسلام، الشعر، النقوش، الأطروحات الجغرافيَّة، مجموعات الأحاديث والفقه وقواميس السيرة الذاتيَّة وأكثر من ذلك.

إنَّ إنشاء محمَّد للحرم في المدينة هو أحد الأعمال القليلة جدّاً في سيرته التي يمكن التحقُّق منها ضمن سياقها التاريخيِّ إلى حدٍّ كبير، وذلك بفضل القرآن وبقاء دستور المدينة، أيضاً بفضل أبحاث القرنين العشرين والحادي والعشرين والتي تناولت مجموعةً دائمة التوسُّع من النقوش العربيَّة من ما قبل الإسلام، والتي يتناول العديد منها إنشاء وتنظيم الأماكن المقدَّسة.

هناك مكوِّنٌ كبيرٌ من الإسقاط الخلفيِّ في أيِّ دراسةٍ من هذا القبيل، وكون الدليل في شبه الجزيرة العربيَّة قبل الإسلام وفي مرحلةٍ مبكرةٍ منه مبعثرٌ كما هو حاصل فبالتالي هناك حاجةٌ لنوعٍ من النموذج لتفسيره، معظم هذا النموذج قد تمَّ توفيره من قبل المؤسَّسات والمصادر الإسلاميَّة.

على الرغم من المطبَّات العديدة المحتملة، يمكن أن نستخلص نتائج مهمَّة. إنَّ إعلان محمَّد عن الحرم في جوف يثرب كان جزءاً معقَّداً من مهمَّته لتحويل الحجاز إلى التوحيد النقي من خلال رسالته. ولتعزيز نشر الإيمان الجديد كان بحاجةٍ إلى قاعدةٍ آمنةٍ يعمل منها ومن خلالها يتمُّ الاعتراف بسلطته على نطاقٍ

واسع، كان يحتاج أيضاً إلى إثبات استقلاليَّته عن القوى الأخرى في الحجاز وخصوصاً قريش.

لقد ساعد إعلانه عن الحرم ـ وهو ممارسةٌ معترفٌ بها في حجاز ما قبل الإسلام لتقديس الفضاء ـ في المدينة على تحقيق هذه الأهداف وبدء العمليَّة التدريجيَّة التي أدَّت إلى تبجيل تلك البلدة كمدينةٍ مقدَّسة.

بالكاد استمرَّت الأسباب التي احتاجها محمَّد لتأسيس حرمٍ في المدينة خلال حياته، أحدثت تطوُّرات العالم الإسلاميّ في القرون التي تلت وفاته تغييرات كبيرة في النظرة لقدسيَّة المدينة. تمَّ تبجيل حرم المدينة من قبل مجموعةٍ واسعةٍ من العلماء والخلفاء المسلمين لكن رغم وجود إجماعٍ على أنَّ تأسيسه كان بأمر النبيِّ، إلَّا أن حدوده والطقوس والأحكام المرتبطة به تغيَّرت بشكلٍ كبيرٍ بمرور الوقت حتَّى أنَّ بعض العلماء المرتبطين بأبي حنيفة وإن كان هناك غيرهم، نفوا استمرار أهمِّيته ووجوده.

في نفس الوقت الذي كانت تظهر فيه هذه النقاشات كانت جهود المؤرِّخين المحلِّيِّين في المدينة وغيرهم بمن فيهم الخلفاء المروانيُّون والعبَّاسيُّون الأوائل تتضافر لخلق مشهدٍ مقدَّسٍ تتوزَّع فيه المواقع التي تخلِّد اللحظات المهمَّة في مسيرة محمَّد النبويَّة وفي حياة أصحابه وذريَّته. من ثمَّ روَّج الخلفاء وعلماء الدين و/ أو تناقشوا في عادات الحجِّ إلى بعض هذه المواقع، خاصَّةً وإن لم يكن حصريّاً، قبر النبيّ.

لم تكن فقط هجرة محمَّد إلى المدينة ثمَّ دفنه فيها هي السبب الخالص لتقديس المدينة بل بالأحرى تلاقي عمليات الإنشاء والحفاظ على مجموعة من المعالم المقدَّسة في جميع أنحاء المدينة، والتي استمرت لفترة طويلة بعد وفاته.

كون الكثير من الحكَّام والعلماء من أواخر القرن الأوَّل/ أوائل القرن

الثامن وما بعد سعوا إلى تعزيز قداسة المدينة وأن يُظهروا ارتباطهم بها فذلك يقول الكثير عن أهمِّية الفضاءات المقدَّسة والطقوس المرتبطة بها في التعبير عن شرعنة السلطة السياسيَّة والاجتماعيَّة والقانونيَّة والدينيَّة.

ذهب البعض إلى أنَّ السلطة المركزيَّة تمتلك قدسيَّةً متأصِّلة وبالتالي ليس من المستغرب أنَّ الملوك كثيراً ما سعوا لممارسة حقِّهم الإلهيِّ في الحكم من خلال أداء الطقوس الاحتفاليَّة ورعاية الفضاءات المقدَّسة.[1]

إنَّ أداء مثل هذه الطقوس وتقديس الفضاء هي أفعال مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بإضفاء الشرعيَّة على الأنظمة الاجتماعيَّة ـ السياسيَّة وعملها والسلطات التي تدعمها وتجسِّدها: «يتمُّ الشعور بالرموز الدينيَّة ـ التي تمَّ تجسيدها في الطقوس أو المرتبطة بالأساطير ـ من قبل أولئك الأشخاص الذين تتفاعل معهم على أنَّها تلخِّص ما هو معروفٌ عن العالم ونوعية المشاعر التي تدعمها وكيفيَّة التصرف عندما تكون في حضرتها».[2]

قام كلٌّ من العلماء والخلفاء بادِّعاءات مؤكَّدة بعيدة المدى لإضفاء الشرعيَّة على السلطة الاجتماعيَّة والقانونيَّة والدينيَّة بالنسبة للمجتمع المسلم وبالتالي كان عليهم أن يسيطروا على أداء الطقوس الدينيَّة وتبجيل الأماكن المقدَّسة.

عندما سعى الخلفاء الأمويُّون والعبَّاسيُّون الأوائل إلى احتكار حقِّ قيادة الحجِّ إمَّا شخصياً أو تفويضها من قبلهم، كانت الذاكرة الشعبيَّة المرتبطة بممارسة النبيِّ للسلطة السياسيَّة والاجتماعيَّة والقانونيَّة والدينيَّة في المدينة

---

(1) من أجل القداسة المتأصِّلة انظر Geetz، Centers، 171. الدراسة الرئيسة الآن حول الطقوس الاحتفاليَّة في بلاط الخلفاء الأمويِّين والعبَّاسيِّين الأوائل هي Marsham ، ***Rituals***.

(2) Geertz، ***Interpretation of Cultures***، 127; see also 112-14. For a more recent، detailed argument for the significance of ritual in the exercise and legitimation of authority، see Bell ،***Ritual Theory***، 169-238.

تكتسب أهمِّيةً أكبر من أيِّ وقتٍ مضى باعتبارها فضاءات مقدَّسة، لذلك كان عليهم محاولة التحكُّم في رموزها. هذا ما فعلوه بشكلٍ متزايدٍ منذ عهد الوليد بن عبد الملك (حكم 15-705/96-86)، ببناء النصب التذكاريَّة أو أماكن العبادة لتخليد ذكرهم ومع الوقت لتصبح مزارات.

لم يكن الخلفاء في المجتمع الإسلاميِّ المبكر وحدهم الذين طالبوا بالميراث الشرعيِّ لسلطة محمَّد بل كان علماء الدين أيضاً بحاجةٍ إلى ربط أنفسهم بوضوحٍ بالأماكن التي يستمدُّون منها سلطتهم.

أكّد كلٌّ من علماء المدينة والمدرسة المالكيَّة الفقهيَّة الناشئة بقوَّة على سلطة تعاليمهم كنتيجة لإقامتهم في المدينة التي أقام فيها النبيُّ أوَّل مجتمع مسلم، تلك المدينة التي تمَّ تقديسها بذلك الحدث التاريخي.

نظراً لأنَّ تفوُّق الحديث كمصدرٍ من مصادر الشريعة الإسلاميَّة أصبح في أعلى درجات التأكيد أكثر من أيِّ وقتٍ مضى فإنَّ هؤلاء المتحمِّسين لهذا التأكيد بدؤوا يحدِّدون أصول تعاليمهم وسلطتهم على أنَّها مستمدَّة من الحجاز وبشكلٍ أكثر دقَّة من المدينة، حيث كانت الأفعال والأقوال التي حصلت في المدينة قد حفظت في كتب الحديث.

لم يكن من فراغ أنَّ عالم الحديث العظيم الخطيب البغداديّ (توفِّي 463/1071) في القرن الخامس/ الحادي عشر، قد كتب بطريقةٍ أسطوريَّة أنَّ محمَّداً بن إسماعيل البخاريّ (توفِّي 256/870) ـ والذي يعدُّ كتابه الجامع الصحيح أحد أهمِّ كتابَين من كتب الحديث السنِّيَّة - قد قام بمراجعةٍ (حَوَّلَ) لمدخلات كتابه الجامع (التراجم) بين قبر النبي (ص) والمنبر.[1] (المترجم: النصُّ الأصليّ: حول تراجم جامعه بين قبر النبي صلَّى الله عليه وسلَّم ومنبره

(1) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، الجزء الثاني، 9.

وكان يصلّي لكلّ ترجمة ركعتين).

روَّج أنصار الحديث بشكلٍ متزامنٍ لقدسيَّة حرم المدينة والتي سعى أبرز خصومهم ـ وليس من قبيل الصدفة، أن كانوا من معارضي مدرسة المدينة الفقهيَّة ـ إلى تقويضها. كان الخلفاء والعلماء في القرون الإسلاميَّة المبكرة من خلال جميع أعمالهم يتفاعلون مع أيِّ قداسةٍ محتملةٍ يمكن ربطها مع المدينة وفي نفس الوقت يعزِّزونها.[1] لقد ضمنت جهودهم ـ كما فعل محمَّد ـ التبجيل الواسع النطاق لأماكنها المقدَّسة، بالتالي الاعتراف بها كمدينة مقدَّسة. كانت هذه العمليات المتدرِّجة هي التي عزَّزت فكرة أنَّ حرم المدينة هو حرم النبي، ويثرب هي المدينة، مدينة النبيّ.

كان التركيز الأساسي لهذه الدراسة هو أنَّ تحويل فضاءٍ معيَّن ـ سواء كانت قطعة أرضٍ صغيرةٍ مثل قبرٍ أو مدينة بأكملها ـ إلى فضاءٍ مقدَّس، والحفاظ على الاعتراف به على هذا النحو، هو عملية ديناميكيَّة تعاقبيَّة وليس أبداً نتيجة حدثٍ وحيدٍ في وقتٍ ما.

إذا خاطرتُ بمراقبةٍ مغايرةٍ للواقع فمن غير المرجَّح أن تصبح المدينة ما هي عليه الآن أي المدينة المقدَّسة بدون هجرة النبيِّ إليها في 1/622 ومن ثمَّ تأسيسه لأوَّل كيان إسلاميٍّ مع الحرم في المدينة. لكنَّ هذه الحقائق وحدها لم تكن كافية أيضاً لجعل المدينة مكاناً مقدَّساً، على الأقل ليس على مدى القرون التي تلت وفاة محمَّد. تطلَّب ذلك مزيداً من التطوُّرات، وقد تركَّزت حجَّتي في هذا الكتاب على أنَّ تعزيز قدسيَّة المدينة من قبل الحكَّام والعلماء اللاحقين الذين أصبحت مطالبتهم الواسعة للسلطة مرتبطةً بشكلٍ معقَّدٍ بتاريخ

---

(1) يجدر بنا تذكُّر وجهة نظر Bell حول الطقوس والشرعيَّة في كتابها ***Ritual Theory***، 195: «بدلاً من التأكيد على القيم الواضحة والعقائديَّة لجعلها تؤثِّر على عقول المشاركين مباشرة، فإنَّ الطقوس تبني حجَّة، مجموعة الشدّ».

وبذكرى محمَّد وبحرمه وبكيانه السياسيّ.

من الشائع عند قراءة الأدب الحديث عن المدن المقدَّسة في الإسلام أن تصادفك فكرة أنَّ هناك ثلاث مدنٍ يقدِّسها معظم المسلمين مع ترتيبٍ هرميٍّ للقداسة: مكَّة هي الأقدس، ثمَّ المدينة، ثمَّ القدس.

هناك أدلَّةٌ لا بأس بها من دراسات ما قبل الحداثة والتي يمكن أن نبحث فيها لدعم هذه الفكرة: بالإضافة إلى الأحاديث التي درسها كيستر Kister حول شرعيَّة السفر للصلاة في هذه المواقع الثلاث وحول المزايا النسبيَّة للصلاة في كلِّ واحدٍ منها، يمكن الإشارة إلى رجل البلاط الأيوبي والأديب عماد الدين الأصفهاني (توفِّي 597/1201) الذي قدَّم نصَّاً ملتوياً بعض الشيء بالإشارة إلى القدس «ثالث الحرمين».[1]

بحلول نهاية القرن الثالث/ التاسع، كان العديد من المسلمين على الأقلّ من السنَّة يقبلون مثل هذا التسلسل الهرميِّ للمدن المقدَّسة، لكنَّ الأمر حتَّى وقتها كان بعيداً أن يكون قد تمَّ إغلاقه.

إلى جانب تلك الأحاديث التي درسها كيستر والتي تدعم هذا التسلسل الهرميّ، هناك أحاديث أخرى إمَّا تعيد ترتيب المدن الثلاث و/ أو تقدِّم مدناً جديدة. قُدمت ادعاءاتٌ بالقداسة لدمشق والكوفة وبغداد والعديد من مدن الخلفاء الأمويِّين والعبَّاسيِّين.[2] في مذكِّرات من القرن الخامس/ الحادي عشر للبغدادي الحنبليّ ابن البنَّاء (توفِّي 471/1079)، أورد فيها أنَّه تم انتقاد شخص يدعى ابن فورك لأنَّه رفع قيمة قبر أبي حنيفة إلى مقامٍ أكثر قدسيَّة من

---

(1) Kister، You shall only set out for three mosques; عماد الدين، الفتح القسّي، 51.

(2) In general، as well as Kister، ***'You shall only set out for three mosques'***، see idem، ***'Sanctity joint and divided.***

القدس.[1]

الاستنتاجات التي تمَّ التوصُّل إليها في هذه الدراسة يمكن أن تتماشى مع الكثير من الأبحاث على مدى العقود الأخيرة بشأن قدسيَّة مكَّة والقدس في بداية الإسلام لإظهار أنَّ التسلسل الهرميَّ وخريطة الأماكن الإسلاميَّة المقدَّسة في القرون الإسلاميَّة المبكرة على الأقلّ كانا أكثر تعقيداً ممَّا تقترحه هذه الصورة الثلاثيَّة.

لنبسِّط الأمور، كانت توجد مجموعة متنوِّعة من الآراء حول القداسة النسبيَّة لبعض الأماكن بين المسلمين، كما هو الحال اليوم. وإلى جانب الأدلَّة على الترويج للأماكن المقدَّسة خارج هذه المدن الثلاث فإنَّه يبدو أنَّ صعود مكَّة كأهمِّ موقعٍ مقدَّسٍ للإسلام ووجهة الحجّ كان أيضاً ظاهرة تدريجيَّة، ولدينا كلُّ الأسباب التي تشير إلى أنَّ القدس كانت بالنسبة لبعض المسلمين في القرنين الهجريَّين الأوَّلين أكثر قداسةً من المدينة.[2]

كان العديد من العلماء متردِّدين في أخذ ادِّعاء اليعقوبيّ (توفِّي تقريباً 292/904-5) وغيره على محمل الجدّ، وهو أنَّ عبد الملك (حكم 65-86/685-705) بنى قبَّة الصخرة كمركز حجٍّ منافسٍ لكلٍّ من مكَّة والمدينة والحجاز. ربَّما لم يكن هذا هو الغرض الوحيد من بنائه هذا المزار،[3] لكنَّ الاعتراضات على هذه الروايات على أساس أنَّ مثل هذه المحاولة ستتعارض مع الأعراف الإسلاميَّة بشكلٍ لا يمكن التسامح معه، تمكِّننا بكلِّ ثقةٍ من

(1) Makdisi، *'Autograph diary* [iv]'، 290،302.

(2) انظر التمهيد حاشية 5.

(3) على سبيل المثال Robinson، Empire and elites، 167: «لا يقوم المرء ببناء مبنى فخم وشامخ مثل هذا لمجرَّد استيعاب الحجَّاج المحليِّين». لنظرة حديثة على أسباب أخرى محتملة انظر Grabar، Dome of the Rock، 119-19.

وضعها جانباً.

وكما سأل تشيس روبنسون Chase Robinson بإيجازٍ عن الفترة الأمويَّة المبكرة، «كيف يمكن للمرء أن يقول ما هي العقيدة القويمة أو ما هي التقوى، بينما لم تكن قواعد العقيدة أو التقوى قد كتبت بعد؟»[1]

أظهر عميكام إلاد Amikam Elad، أنَّه يجب علينا على الأقلّ أن نأخذ ادِّعاء اليعقوبيّ ومن تبعوه بجدِّيَّة،[2] قد يكون من المنطقيِّ رؤية تركيز ابن الزبير على مكَّة كمحاولة للتأكيد على أنَّ الكعبة _ والتي كان يسيطر عليها _ يجب أن تكون موقع الحجِّ الوحيد والفضاء المقدَّس الوحيد في الإسلام، في مواجهة القدس التي يسيطر عليها الأمويُّون.[3]

من الواضح أنَّ القدس كانت مكاناً يعني الكثير بالنسبة للمسلمين الأوائل، ووفقا للتاريخ السريانيّ الذي يعود إلى القرن السابع الميلاديّ، فإن معاوية حصل على قسم الولاء (البيعة) كخليفة فيها.[4]

ماهي الأماكن التي يجب اعتبارها مقدَّسة ولماذا يبدو أنَّها نوقشت بشدَّة

---

(1) Robinson، Abd al-Malik، 98. انظر الشكوى في Crone، First-century concept، 387، وهي: «يجب أن تكون الفترة الأمويَّة واحدة من أكثر القرون إبداعاً في التاريخ الإسلاميّ، أو في الواقع في أيِّ تاريخ آخر، ومع ذلك فهي تُذكر قبل كلِّ شيء على أنَّها قرنٌ من الانحراف الآثم عن التقليد الراسخ».

(2) See esp. ***'Why did 'Abd al-Malik build the Dorne of the Rock'***; idem، "***Abd al-Malik***'.

(3) المزيد من النقاشات في Hawting، ***Hajj***; Robinson، Abd al-Malik، 95-100. يجب علينا التذكُّر في هذا السياق بأنَّ ابن الزبير لم يبدِ اهتماماً بالمدينة.

(4) Marsharn، ***Rituals***، 9-86. فيما يبدو أنَّه فقط بعد عهد عمر بن عبد العزيز (حكم 99-101/717-20) توقَّف الخلفاء عن استخدام القدس كمكانٍ لإقامة مراسم البيعة؛ المرجع السابق، 135.

من قبل المسلمين خلال القرن الأوَّل/ السابع، وتمَّ طرح المدينة كمتنافسٍ من بين العديد.

كان الهدف الأساسي من هذا الكتاب هو لفت الانتباه إلى الطبيعة التدريجيَّة والمعترض عليها لتطوُّر الأفكار المرتبطة بالفضاءات المقدَّسة في المدينة وظهورها كمدينة مقدَّسة. مع ذلك أودُّ أن أنهي حديثي بحضِّ العلماء على عدم التخلِّي عن تاريخ الحجاز في العصر الإسلامي المبكر.

هناك الكثير من المصادر ـ لا سيما التواريخ المحليَّة المفصَّلة بشكل رائع ـ لدراسة هذه المنطقة من شبه الجزيرة العربيَّة، على وجه الخصوص تطوُّرها خلال القرون الإسلاميَّة القليلة الأولى كأرض المسلمين المقدَّسة.

إنَّ بزوغ الصدارة للحجاز في هذا الصدد لم يمرَّ دون منازع، لكنَّ هذا التنافس هو ما يجعل الموضوع أكثر تشويقاً وأهمِّيةً لفهمنا لتاريخ الإسلام المبكر. إنَّ تاريخ الحجاز خلال القرون الإسلاميَّة المبكرة هو أكثر بكثيرٍ من مجرَّد مواجهةٍ فاشلةٍ بين الخلفاء والمتمرِّدين العلويِّين.

المراجع

المصادر العربيَّة الأساسيَّة

- عبد الرزاق. *المصنَّف*، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، 11 مجلداً. بيروت، لا يوجد تاريخ نشر على المصدر ذاته (2-1970).
- أبو سعد منصور بن الحسين الآبي. *نثر الدرّ*، تحقيق: محمَّد علي قرنة وآخرون، 7 مجلدات. القاهرة، 90-1980.
- أبو داود. *السنن*، تحقيق: عزت عبيد الدعاس وعادل السيد، 5 مجلدات. بيروت، 1418/1997.
- أبو الفرج الأصفهاني. *كتاب الأغاني*، 24 مجلداً. القاهرة، 74-1927.

  مقاتل الطالبيِّين، تحقيق: أحمد صقر. بيروت لا يوجد تاريخ نشر على المصدر ذاته.
- أبو نصر البخاري. *سرُّ السلسلة العلويَّة*، تحقيق: محمَّد صادق بحر العلوم. النجف، 1382/1963.
- أبو عبيد القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي. *غريب الحديث*، تحقيق: محمَّد عبد المعيد خان، 4 مجلدات. حيدر آباد، 7-1964/7-1384.

  كتاب الأموال، تحقيق: خليل هراس، الطبعة الثانية. القاهرة، 1396/1976؛ أعيدت طباعته بترقيم صفحات مختلف بيروت، 1406/1986.
- أبو عبيدة معمَّر بن المثنى التيمي. *مجاز القرآن*، تحقيق: محمَّد فؤاد سيزكين،

الطبعة الثانية، مجلدان. القاهرة، 1390/1970.

نقائض جرير والفرزدق، تحقيق: أنتوني أشلي بيفان Anthony Ashley Bevan، 3 مجلدات. ليدن، 12-1905.

- أبو يعلى الموصلي. *مسند*، تحقيق: حسين سليم أسد، 14 مجلداً. دمشق، 1404-10/1984/90.
- أبو يوسف. *كتاب الخراج*. القاهرة، 5-1302/1884.
- أحمد بن حنبل. *مسند إمام المحدثين والقدوة في الزهد والورع*، 6 مجلدات. القاهرة، لا يوجد تاريخ نشر على المصدر ذاته.
- المؤلِّف مجهول. *أخبار الدولة العبَّاسية وفيه أخبار العبَّاس وولده*، تحقيق: عبد العزيز الدوري، عبد الجبار المطلبي، الطبعة الثانية، بيروت، 1997.
- الأقشهري. *الروضة الفردوسيَّة والحضرة القدسيَّة*، تحقيق: قاسم السامرائي، مجلدان. لندن، 1431/2010.
- عرام بن الأصبغ السلمي. *كتاب أسماء جبال تهامة وسكانها وما فيها من القرى وما ينبت عليها من الأشجار وما فيها من المياه*، تحقيق: عبد السلام محمَّد هارون. القاهرة، 4-1373/1953.
- العيني. *عملة القاري شرح البخاري*، تحقيق: عبد الله محمود محمَّد عمر، 25 مجلداً. بيروت، 1421/2001.
- الأزدي. *تاريخ الموصل*. تحقيق: علي حبيبة. القاهرة، 1387/1967.
- الأزرقي. *أخبار مكَّة وما جاء فيها من الآثار*. تحقيق: رشدي الصالح ملحس. مجلدان. بيروت، لا يوجد تاريخ نشر على المصدر ذاته.
- أسهل بن سهل الرزاز الواسطي بحشل. *تاريخ واسط*، تحقيق: كوركيس عواد. بيروت، 1406/1986.
- أبو عبيد البكري. *كتاب المسالك والممالك*، تحقيق: أدريان فان ليوفن

وأندري فيري A. Ferre and A. van Leeuwen، مجلدان. تونس، 1992؛ أعيدت الطباعة في بيروت، لا يوجد تاريخ نشر على المصدر ذاته.

معجم ما استعجم (المترجم: معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع)، تحقيق: مصطفى السقا، 4 مجلدات. القاهرة، 1364-71/1945-51.

- البلاذري. *أنساب الأشراف*، تحقيق: محمود الفردوس العظم، 25 مجلداً. دمشق، 1997-2004.

أنساب الأشراف، المجلد 2، تحقيق: فيلفرد ماديلونج W. Madelung. بيروت، 2003.

أنساب الأشراف، المجلد 3، تحقيق: عبد العزيز الدوري. بيروت، 1978.

أنساب الأشراف، المجلد 4/1، تحقيق: إحسان عباس. بيروت، 1979.

أنساب الأشراف، المجلد 5، تحقيق: إحسان عباس. بيروت، 1996.

كتاب فتوح البلدان، تحقيق: مايكل جان دي غويه M. J. de Goeje. ليدن، 1866.

- أحمد بن محمَّد بن خالد البرقي. *كتاب المحاسن*، تحقيق: الكتبي وآخرون. النجف، 1384/1964.

- البيهقي. *دلائل النبوّة*، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، 7 مجلدات. بيروت، 1408/1988.

معرفة السنن والآثار، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، 15 مجلداً. حلب والقاهرة، 1411-12/1991.

السنن الكبرى، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، الطبعة الثالثة، 11

مجلداً. بيروت، 1424/2003.

- البخاري. *كتاب الجامع الصحيح*، تحقيق: لودولف كريل وثيود، جوينبول M. L. Krehl and T. W. Juynboll، 4 مجلدات. ليدن، 1862-1908.

- الدارقطني. *السنن*، 4 مجلدات. بيروت، لا يوجد تاريخ نشر على المصدر ذاته.

- الدارمي. *السنن*، تحقيق: فواز أحمد الزمرلي و خالد السبع العلمي، مجلدان. بيروت، 1407/1987.

- شمس الدين الذهبي. *سير أعلام النبلاء*، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، 25 مجلداً. بيروت 8-1981/9-1401.

تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، 53 مجلداً. بيروت، 1407-24/1987-2004.

- أبو حنيفة الدينوري. *الأخبار الطوال*، تحقيق: عبد المنعم عامر وجمال الدين الشيال. القاهرة، 2010؛ أعيدت الطباعة القاهرة، 1960.

- محمَّد بن إسحاق بن العبَّاس الفاكهي. *أخبار مكَّة في قديم الدهر وحديثه*، تحقيق: عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، 6 مجلدات. بيروت ومكَّة، 1419/1998.

- يعقوب الفسوي، *كتاب المعرفة والتاريخ*، تحقيق: أكرم ضياء العمري، الطبعة الثالثة، 4 مجلدات. المدينة، 1410/1989-90.

- الفاسي. *شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام*، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، مجلدان. بيروت، 1405/1985.

- الفيروز آبادي. *المغانم المطابة في معالم طابة (قسم المواضع)* تحقيق: حمد الجاسر. الرياض، 1389/1969.

- حاجي خليفة. *كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون*، تحقيق: محمّد شرف الدين يالتقيا ورفعت بليكة الكليسي، مجلدان. اسطنبول، 1360-2/1941-3.
- علي بن أبي بكر الهروي. *كتاب الإشارات إلى معرفة الزيارات*، تحقيق وترجمة يوسف وليد مرعي، دليل المسافر الوحيد إلى الحجّ، برينستون، نيوجيرسي، 2004.
- الحسن البصري. *فضائل مكّة والسكن فيها*، تحقيق: سامي مكي العاني. الكويت، 1400/1980.
- حسان بن ثابت. *ديوان*، تحقيق: وليد عرفات، مجلدان. لندن، 1971.
- محمَّد بن عبد المنعم الحميري، *الروض المعطار في خبر الأقطار (معجم جغرافي)* تحقيق: إحسان عباس. بيروت، 1975.
- الحر العاملي. *وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة*، تحقيق: عبد الرحيم الرباني الشيرازي، الطبعة الرابعة، 20 مجلداً. بيروت، 2-1391/1971.
- ابن عبد البر. *الاستذكار الجامع لمذاهب الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار*، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، 30 مجلداً. دمشق وحلب، 1414/1993.
- ابن عبد الحكم. *سيرة عمر بن عبد العزيز*. تحقيق: أحمد عبيد. القاهرة 1346/1927.
- ابن عبد ربه. *العقد الفريد*، تحقيق: مفيد محمَّد قميحة و عبد المجيد الترحيني، 9 مجلدات. بيروت، 1404/1983.
- ابن أبي الدنيا. *كتاب الموت وكتاب القبور*، تحقيق ليا كينبيرج Leah Kinberg، عكا، 1983.

كتاب القبور، تحقيق: طارق محمَّد سكلوع العمودي. المدينة،

.1420/2000

- ابن أبي حديد. *شرح نهج البلاغة*، تحقيق محمَّد أبو الفضل إبراهيم، 20 مجلداً. القاهرة، 4-1960.

- ابن أبي حاتم. *أدب الشافعي ومناقبه: حديث وفقه، فراسة وطب، تاريخ وأدب، لغة ونسب*، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، الطبعة الثانية. القاهرة، 1413/1993.

  كتاب الجرح والتعديل، 9 مجلدات. بيروت، 3-1952-3-1371.

- ابن أبي خيثمة. *التاريخ الكبير*، تحقيق: صلاح فتحي هلال، 4 مجلدات. القاهرة، 1424/2004.

- ابن أبي شيبة. *المصنف*، تحقيق: حمد عبد الله الجمعة ومحمَّد ابراهيم اللحيدان، 16 مجلداً. الرياض، 1425/2004.

- ابن أبي زايد. *كتاب الجامع في السنن والآداب والمغازي والتاريخ*، تحقيق: محمَّد أبو الأجفان وعثمان بطيخ. بيروت وتونس، 1402/1982.

- ابن عدي. *الكامل في ضعفاء الرجال*، 7 مجلدات. بيروت، 1404/1984.

- ابن عساكر (أبو القاسم علي). *تاريخ مدينة دمشق*، تحقيق: عمرو العمروي وعلي شيري، 80 مجلداً. بيروت، 1995-2000/ 21-1415.

- ابن عساكر (أبو اليمن ـ عبد الصمد) *إتحاف الزائر وإطراف المقيم للسائر في زيارة النبي*، تحقيق: حسين محمَّد علي شكري. بيروت، لا يوجد تاريخ نشر على المصدر ذاته.

- ابن باباويه الصدوق. *كتاب من لا يحضره الفقيه*، تحقيق: حسن الموسوي الخرسان، الطبعة الثانية، 4 مجلدات. بيروت، 1401/1981.

- ابن بلبان. *الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان*، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وحسين أسد، 18 مجلداً. بيروت، 91-1984/12-1404.

- ابن دريد. *كتاب الاشتقاق*، تحقيق: عبد السلام هارون، الطبعة الثانية. بغداد، 1399/1979.
- ابن الفقيه. *مختصر كتاب البلدان*، تحقيق: مايكل جان دي غويه M. J. de Goeje، ليدن، 1885.
- ابن حبيب. *كتاب المحبر*، تحقيق: إلزا ليختستادير I. Lichtenstaedter. حيدر آباد، 1361/1942.
- ابن حجر. *فتح الباري بشرح صحيح البخاري*، تحقيق: ابن باز ومحمَّد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الثانية، 16 مجلداً، بيروت، 1410/1989.

لسان الميزان، تحقيق: محمَّد عبد الرحمن المرعشلي، 9 مجلدات. بيروت، 1417/1995-6.

تهذيب التهذيب، 12 مجلداً. حيدرأبار، 10-1907/7-1325.

تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، تحقيق: عبد الله هاشم اليماني المدني، 4 مجلدات. القاهرة، 1384/1964.

- ابن حوقل، *صورة الأرض*، تحقيق: يوهانس هندريك كريمرز J. H. Kramers، الطبعة الثانية. مجلدان. ليدن، 9-1938.
- ابن حزم. *جمهرة أنساب العرب*، تحقيق: عبد السلام محمَّد هارون، الطبعة السابعة. القاهرة، 2010.

المحلى. تحقيق: أحمد محمَّد شاكر وعبد الرحمن الجزيري ومحمَّد منير أغا الدمشقي. 11 مجلداً. القاهرة، 34-1928/52-1347.

- ابن حبان، *كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين*، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، 3 مجلدات. حلب، 1397/1976.
- ابن هشام. *السيرة النبوية*، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ الشلبي، 4 مجلدات. القاهرة، 1355/1936.

- ابن جبير. *الرحلة*، تحقيق: ويليام رايت William Wright، الطبعة الثانية، مراجعة: مايكل جان دي غويه M. J. de Goeje، ليدن، 1907.
- ابن الكلبي. *جمهرة النسب*، تحقيق: ناجي حسن. بيروت، 1407/1986.
  كتاب الأصنام، تحقيق وترجمة: وهيب عطاالله. باريس، 1969.
- ابن خرداذبة. كتاب *المسالك والممالك*، تحقيق: مايكل جان دي غويه M. J. de Goeje، ليدن، 1889.
- ابن ماجة. *السنن*، تحقيق: محمَّد فؤاد عبد الباقي، مجلدان. القاهرة، 1952-4؛ أعيدت الطباعة بيروت، 1395/1975.
- ابن منظور. *لسان العرب*، 20 مجلداً. القاهرة، 90-1300-7/1883.
- ابن المبارك. *مسند*، تحقيق: صبحي البدري السامرائي. الرياض، 1407/1987.
- ابن المقرئ. *المعجم*، تحقيق عادل بن سعد. الرياض، 1419/1998.
- ابن المرجى. *فضائل بيت المقدس والخليل وفضائل الشام*، تحقيق: عوفر ليفنه - كفري. شفاعمرو، 1995.
- ابن المعتز. *طبقات الشعراء*، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج. القاهرة، لا يوجد تاريخ نشر على المصدر ذاته (في أو بعد 1375/1956).
- ابن النديم. *الفهرست*، تحقيق: أيمن فؤاد سيد، جزأين في أربعة مجلدات. لندن، 1430/2009.
- ابن النجار. *الدرَّة الثمينة في تاريخ المدينة*، تحقيق: محمَّد زينهم محمَّد عزب. القاهرة، 1416/1995.
- ابن قدامة المقدسي. *المغني*، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح الحلو، 15 مجلداً. القاهرة، 90-1406-11/1986.
- ابن قتيبة. *المعارف*، تحقيق: ثروت عكاشة، الطبعة الرابعة. القاهرة، لا

يوجد تاريخ نشر على المصدر ذاته.

كتاب الإمامة والسياسة، مجلدان. القاهرة، 1322/1904.

- ابن رستة. *كتاب الأعلاق النفيسة*، تحقيق: مايكل جان دي غويه M. J. de Goeje، ليدن، 1892.
- ابن سعد. *كتاب الطبقات الكبرى*، 8 مجلدات. بيروت، 1960-8/1380-8.

الطبقات الكبرى: القسم المتمم لتابعي أهل المدينة ومن بعدهم (من ربع الطبقة الثالثة إلى منتصف الطبقة السادسة)، تحقيق: زياد محمَّد منصور. المدينة، 1408/1987.

- ابن سعيد الأندلسي. *نشوة الطرب في تاريخ جاهلية العرب*، تحقيق: نصرت عبد الرحمن، مجلدان. عمان، 1982.
- ابن سيد الناس. *عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير*، الطبعة الثالثة، مجلدان. بيروت، 1402/1982.
- ابن شبة. *تاريخ المدينة المنورة*، تحقيق: على محمَّد دندل وياسين سعد الدين بيان، مجلدان. بيروت، 1417/1996.
- ابن وضاح. *كتاب البدع*، تحقيق وترجمة: ماريبيل فيرو Maribel Fierro. مدريد، 1988.
- عماد الدين الأصفهاني. *الفتح القسي في الفتح القدسي*، تحقيق: كارلو لاندبرج Carlo Landberg. ليدن، 1888.
- إسماعيل بن إسحاق القاضي. *فضل الصلاة على النبي*، تحقيق: محمَّد ناصر الدين الألباني، الطبعة الثانية. دمشق، 1389/1969.
- الاصطخري. *كتاب المسالك والممالك*، تحقيق: مايكل جان دي غويه M. J. de Goeje، ليدن. ليدن، 1870.

- الجاحظ. *كتاب البلدان*، تحقيق: صالح أحمد العلي. بغداد، 1970.
كتاب الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، 7 مجلدات. القاهرة، 1356-64/1938-45.
رسالة في النابتة إلى أبي الوليد محمّد بن أحمد بن أبي داود، تحقيق: عبد السلام هارون في *رسائل الجاحظ*، 4 مجلدات، الجزء الثاني، 23-3. القاهرة، 79-1964/99-1384.
- الجندي. *فضائل المدينة*، تحقيق: غزوة بدير و محمَّد مطيع الحافظ. دمشق، 1405/1985.
- خليفة بن خياط. *التاريخ*، تحقيق: أكرم ضياء العمري، الطبعة الثالثة. الرياض، 1405/1985.
- الخيل بن أحمد الفراهيدي. *كتاب العين*، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، 8 مجلدات. بغداد، 5-1980.
- الخركوشي. *كتاب شرف المصطفى*، تحقيق: نبيل بن هاشم الغمري، مناحل الشفا ومناهل الصفا بتحقيق كتاب شرف المصطفى، 6 مجلدات. مكّة، 1424/2003.
- الخطيب البغدادي. *كتاب بغداد*، 14 مجلداً. القاهرة، 1349/1931.
- الخطابي. *معالم السنن*، الطبعة الثانية، 4 مجلدات. بيروت، 1401/1981.
- *كتاب المناسك وأماكن طرق الحج ومعالم الجزيرة*، تحقيق: حمد الجاسر، الرياض، 1389/1969.
- الكليني. *الكافي*، تحقيق: علي أكبر الغفاري، الطبعة الثالثة، 8 مجلدات. طهران، 71-1968/91-1388.
- مالك بن أنس. *موطأ الإمام مالك بن أنس*: رواية ابن القاسم وتلخيص القابسي، تحقيق: محمَّد الهالكي، الطبعة الثانية. جدة، 1408/1988.

موطأ الإمام مالك: رواية محمَّد بن الحسن الشيباني، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، الطبعة الثالثة. القاهرة، 1987/1407.

الموطأ لإمام دار الهجرة مالك بن أنس: رواية أبي مصعب الزهري المدني تحقيق: بشار عواد معروف ومحمود محمَّد خليل، مجلدان. بيروت، 1412/1991-2.

الموطأ لإمام دار الهجرة مالك بن أنس: رواية يحيى بن يحيى الليثي الأندلسي، تحقيق: بشار عواد معروف، الطبعة الثانية، مجلدان. بيروت، 1417/1997.

الموطأ للإمام مالك بن أنس: رواية سويد بن سعيد الحدثاني، تحقيق: عبد المجيد تركي. بيروت، 1994.

- المراغي. *تحقيق النصرة بتلخيص معالم دار الهجرة*، تحقيق: عبد الله بن عبد الرحيم عسيلان. المدينة، 1422/2002.
- المرداوي. *الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف* على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: محمَّد حامد الفقي، 12 مجلداً. القاهرة، 8-1955؛ أعيدت الطباعة بيروت، 1419/1998.
- المرجاني. *بهجة النفوس والأسرار في تاريخ دار هجرة النبي المختار*، تحقيق: محمَّد عبد الوهاب فضل، مجلدان، بيروت، 2002.
- المرزباني. *معجم الشعراء*، تحقيق: فاروق أسليم. بيروت، 1425/2005.
- المسعودي. *كتاب التنبيه والإشراف*، تحقيق: مايكل جان دي غويه M. J. de Goeje، ليدن. ليدن، 1894.

مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق تشارلز بيلات Charles Pellat، 7 مجلدات، بيروت، 79-1966.

- المطري. *التعريف بما آنست الهجرة من معالم دار الهجرة*، تحقيق: سعيد عبد

الفتاح. الرياض، 1417/1997.

- الماوردي. *الأحكام السلطانية والولاية الدينية*، تحقيق: محمَّد فهمي السرجاني. القاهرة، 1978.

الحاوي الكبير، تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود، 20 مجلداً. بيروت، 1414-16/1994-6.

- المزي.. *تهذيب الكمال في أسماء الرجال*، تحقيق: بشار عواد معروف، 35 مجلداً. بيروت، 1402-13/1982-92.

- *المعلقات: المعلقات السبع*، نص، مسرد كامل، شرح ألماني وعربي، تحقيق: لودفيغ أبل Ludwig Abel، برلين، 1891.

- المبرد. *الكامل*، تحقيق: محمَّد أحمد الدالي، 4 مجلدات. بيروت، 1406/1986.

- *المفضلات:* مختارات من قصائد عربية قديمة جمعها المفضل بن محمَّد حسب تنقيح وتعقيب أبو محمَّد القاسم ابن محمَّد الأنباري، تحقيق وترجمة: تشارلز جيمس ليال Charles James Lyall، مجلدان. أكسفورد، 1918-21.

- محب الدين الطبري. *القرى لقاصد أم القرى*، تحقيق: مصطفى السقا، الطبعة الثانية. القاهرة، 1390/1970.

- المقدسي. *أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم*، تحقيق: مايكل جان دي غويه M. J. de Goeje، الطبعة الثانية. ليدن، 1906.

- مقاتل بن سليمان. *التفسير*، تحقيق: عبد الله محمود شحاتة، 5 مجلدات. القاهرة، 1979-89.

- مصعب الزبيري. *كتاب نسب قريش*، تحقيق: إيفارست ليفي بروفنسال E. Levi Provencal، الطبعة الرابعة. القاهرة، لا يوجد تاريخ نشر على المصدر ذاته.

- النجاشي. *الرجال*، تحقيق: محمَّد جواد النائيني، مجلدان. بيروت، 1408/1988.
- النسائي. *كتاب السنن الكبرى*، تحقيق: الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، 7 مجلدات. بيروت، 2-1991/13-1411.
- النووي. *صحيح مسلم بشرح النووي*، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، 8 مجلدات. القاهرة، 90-1987/10-1407.
- القاضي عياض. *كتاب الشفا بتعريف حقوق المصطفى*، تحقيق: كمال بسيوني زغلول، مجلدان. بيروت، 1416/1995.

ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق: محمَّد بن شريفة، سعد أحمد أعراب وعبد القادر صحراوي ومحمَّد الطنجي، 8 مجلدات. الرباط، 3-1982/3-1402. (بعض المجلدات طبعة ثانية).

- القاضي النعمان. *دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام عن أهل بيت رسول الله عليه وعليهم أفضل السلام*، تحقيق: آصف بن علي أصغر فيضي، مجلدان. القاهرة، 3-1960/83-1379.
- القدوري. *الموسوعة الفقهية المقارنة:* التجريد، تحقيق: محمَّد أحمد سراج وعلي جمعة محمَّد، 12 مجلداً. القاهرة، 1425/2004.
- الرازي. *أخبار فخ وخبر يحيى بن عبد الله وأخيه إدريس بن عبد الله*، تحقيق: ماهر جرار. بيروت، 1995.
- الصفدي. *كتاب الوافي بالوفيات*، تحقيق: سفن ديدرنج Seven Dedering وآخرون، 30 مجلداً. لايبزيغ، اسطنبول وبيروت، 1931-2010.
- السهمي. *تاريخ جرجان*، تحقيق: محمَّد عبد المعين خان، الطبعة الثالثة. بيروت، 1401/1981.

- سحنون بن سعيد. *المدونة الكبرى*، 16 مجلداً. القاهرة، 6-1323/1905.
- السخاوي. *الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ*، تحقيق: فرانز روزنثال F. Rosenthal وصالح أحمد العلي. بيروت، لا يوجد تاريخ نشر على المصدر ذاته، أيضاً ترجمة في روزنثال، تاريخ، 529-263.
- السمهودي. *وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى*، تحقيق: قاسم السامرائي، 5 مجلدات. لندن، 1422/2001.
- السرخسي. *كتاب المبسوط*، 30 مجلد. القاهرة، -1324/-1906.(يوجد للمجلدات القديمة تاريخ أما الأحدث فلا يوجد).
- الشافعي. *كتاب الأم*، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، 11 مجلداً. المنصورة، 1422/2001.
- الشيباني. *الجامع الكبير*، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني ورضوان محمَّد رضوان، الطبعة الثانية. بيروت، 9-1399/1978.

  الجامع الصغير، بهامش كتاب الخراج لأبي يوسف.

  كتاب الأصل المعروف بالمبسوط، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، 5 مجلدات. بيروت، 1410/1990.

  كتاب الأثار، تحقيق: خالد العواد. دمشق، 1249/2008.

  كتاب الحجة على أهل المدينة، تحقيق: مهدي حسن الكيلاني القادري، 4 مجلدات. بيروت، 71-1385-90/1965.
- الشيخ المفيد. *كتاب المزار*. قم، 1409/1988.
- السبكي. *شفاء السقام في زيارة خير الأنام*، تحقيق: حسين محمَّد علي شكري. بيروت، 1429/2008.
- السيوطي. *الحجج المبينة في التفضيل بين مكَّة والمدينة*، تحقيق: عبد الله محمَّد الدرويش. دمشق، 1405/1985.

- الطبراني. *المعجم الكبير*، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، الطبعة الثانية، 25 مجلداً. الموصل، 1984-90.
- الطبري. *جامع البيان في تأويل القرآن*، الطبعة الثالثة، 13 مجلداً. بيروت، 1420/1999.

تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: مايكل جان دي غويه M. J. de Goeje وآخرون، 3 سلاسل في 15 مجلداً. ليدن، 1879-1901.
- الطحاوي. *اختلاف الفقهاء*، المجلد 1، تحقيق: محمَّد صغير حسن المعصومي. إسلام أباد، 1391/1971.

شرح معاني الآثار، تحقيق: محمَّد زهري النجار ومحمَّد سيد جاد الحق، مراجعة يوسف عبد الرحمن المرعشلي، 5 مجلدات. بيروت، 1414/1994.

شرح مشكل الآثار، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، 16 مجلداً. بيروت، 1415/1994.
- الطيالسي. *مسند*. حيدرأباد، 1321/1903-4.
- الترمذي. *الجامع الصحيح*، تحقيق: أحمد شاكر ومحمَّد فؤاد عبد الباقي وكمال يوسف الحوت، 5 مجلدات. القاهرة، 1356/1937؛ أعيدت الطباعة بيروت، لا يوجد تاريخ نشر على المصدر ذاته.
- الطوسي. *الفهرست*، الطبعة الثالثة. بيروت، 1403/1983.

الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، تحقيق: حسن الموسوي الخرسان، الطبعة الثانية، 3 أجزاء في 4 مجلدات. النجف، 1375-6/1956-7.
- العقيلي. *كتاب الضعفاء*، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، 4 مجلدات. الرياض، 1420/2000.
- وكيع. *أخبار القضاة*، تحقيق: عبد العزيز مصطفى المراغي، 3 مجلدات. القاهرة، 1366-9/1947-50.

- الواقدي. *كتاب المغازي*، تحقيق: جون مارسدن بومونت جونز John Marsden Beaumont Jones، 3 مجلدات. لندن، 1966.
- يحيى العقيقي. *كتاب المعقبين من ولد الإمام أمير المؤمنين*، تحقيق: محمَّد الكاظم. قم، 1422/2001.
- اليعقوبي. *كتاب البلدان*، تحقيق: مايكل جان دي غويه M. J. de Goeje. ليدن، 1892.

التاريخ، تحقيق: مارتن ثيودور هوتسما Martijn Theodoor Houtsma، مجلدان. ليدن، 1883.
- ياقوت. *إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب*، تحقيق: ديفيد صموئيل مارغوليوث David Samuel Margoliouth، 7 مجلدات. لندن، 1923-31.

معجم البلدان، تحقيق: فرديناند ويستنفيلد Ferdinand Wustenfeld. 6 مجلدات. لايبزيغ، 1866-73.
- الزبير بن بكار. *جمهرة نسب قريش وأخبارها*، تحقيق: محمود محمَّد شاكر، الطبعة الثانية، مجلدان. الرياض، 1419/1999.

المصادر الأساسيّة غير العربيّة

Ananias of Shirak (attrib.). The Geography of Ananias of Širak (Ašxarhacʻoycʻ):The Long and Short Recensions, trans. R.H. Hewsen. Wiesbaden, 1992.

The Armenian History Attributed to Sebeos, trans. R. W. Thomson, with commentary by J. Howard-Johnston, 2 vols. Liverpool, 1999.

A Catalogue of the Provincial Capitals of Ērānshahr, eds. and trans. J. Markwart and G. Messina. Rome, 1931.

Cosmas Indicopleustes, Christian Topography, ed. and trans. W. Wolska-Conus, Topographie chrétienne, 3 vols. Paris, 1968-73.

Diodorus Siculus. Bibliotheca Historica, ed. and trans. C. H. Oldfather et al., 40 books in 12 vols. London and Cambridge, MA, 1933-67.

Eusebius of Caesarea. Life of Constantine, trans. A. Cameron and S. G. Hall. Oxford, 1999.

John bar Penkāyē, Ktābā d-rīsh mellē, books 10-15, ed. A. Mingana in his Sources syriaques, vol. 1., Leipzig, 1907-8.

Narshakhī (attrib.). Tārīkh-e Bokhārā, ed. M. Rezavi. Tehran, 1351 AHS/1972-3.

Naṣer-e Khosrow. Safarnāma, ed. and trans. W. M: Thackston, Nasir-i Khusraw's Book of Travels: A Parallel Persian-

English Text. Costa Mesa, CA, 2001.

Photius. Bibliotheca, ed. and trans. R. Henry, 9 vols. Paris, 1959-91; abridged trans. by N. G. Wilson, Bibliotheca: A Selection. London, 1994.

Procopius of Caesarea. History of the Wars, ed. and trans. H. B. Dewing, 7 books in 5 vols. London and Cambridge, MA, 1914-28.

Ptolemy. Geography, Book 6: Middle East, Central and North Asia, China, ed. and trans. S. Ziegler. Wiesbaden, 1998.

Sozomen. Ecclesiastical History, trans. E. Walford. London, 1855.

Stephanus Byzantinus. Ethnika: Stephani Byzantii ethnicorum quae supersunt, ed. A. Meineke. Berlin, 1849; also Stephani Byzantii Ethnica, volumen ii, ed. and trans. M. Billerbeck and C. Zubler. Berlin, 2011.

Strabo. The Geography of Strabo, ed. and trans. H. L. Jones, 17 books in 8 vols. London and Cambridge, MA, 1917-32.

الأدب الثانوي

عباس، إحسان. عبد الحميد الكاتب وما تبقى من رسائله ورسائل أبي العلاء. عمان 1988.

شذرات من كتب مفقودة في التاريخ. بيروت، 1408/1988.

'Two hitherto unpublished texts on pre-Islamic religion', in *La signification du bas moyen âge dans l'histoire et la culture de monde musulman: actes du*8 [me] *Congres de l'Union Europeenne des Arabisants et Islamisants, Aix-*

enProvence, Septembre 1976, 7-16. Aix-en-Provence, n.d. [1978].

عبد الباقي، محمّد فؤاد. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. القاهرة، 1945/1364.

عبد الغني، محمّد إلياس. المساجد الأثرية في المدينة المنورة، الطبعة الثانية. المدينة، 1999/1419.

Ahmed,A. Q. *The Religious Elite of the Early Islamic Hijaz: Five Prosopographical Case Studies*. Oxford, 2011.

Aksoy,Ş-, and R. Milstein. 'A Collection of thirteenth-century illustrated hajj certificates'.

In M. *Uğur Derman Festschrift: Papers Presented on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday,* ed. i. C. Schick, 101-34. Istanbul, 2000.

Album, S. *Sylloge of Islamic Coins in the Ashmolean, Volume* 10: *Arabia and East Africa*. Oxford, 1999.

جواد، علي. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، 10 مجلدات. بيروت، 73-1968.

العلي، صالح أحمد، ملكيات الأراضي في الحجاز في القرن الأوّل الهجري. مجلة العرب 3 .961-1005:(1969/1389)

المؤلفات العربيّة عن المدينة والحجاز. مجلة المجمع العلمي العراقي 11(1384/1964):-118 .57

'Studies in the topography of Medina (during the 1st century A.H.)'. *Islamic Culture* 35 (1961): 65-92.

الأنصاري، عبد القدوس. آثار المدينة المنورة، البعة الثالثة تحقيق المدينة، 1973/1393.

Antrim, Z. *Routes and Realms: The Power of Place in the Early Islamic World*. New York, 2012.

Arazi, A. 'Matériaux pour l'étude du conflit de préséance entre la Mekke et *Médine*'. *JSAI* 5 (1984): 177-235.

أرازي، ألبير ومصالحة، سلمان. العقد الثمين في دواوين الشعراء الستة الجاهليين: طبعة جديدة ومنقحة. القدس 1999.

Atallah, W. 'al-Buss: vestige de cultes chtoniens en Arabie'. *Arabica* 22 (1975):25-32 .

Azad, A. *Sacred Landscape in Medieval Afghanistan: Revisiting the* Fadāil-i Balkh. Oxford, 2013.

Bacharach, J. L., and S. Anwar. 'Early versions of the *shahiida:* A tombstone from Aswan of 71 A.H., the Dome of the Rock, and contemporary coinage'. *Der Islam* 89 (2012): 60-9.

Badawi, A. (ed.) *Melanges Taha Husain: offerts par ses amis et ses disciples* a *!'occasion de son 70iéme anniversaire.* Cairo, 1962.

Badawi, E. M., and M. Abdel Haleem. *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage.* Leiden, 2008.

البكري، محمّد أنور و طه، حاتم عمر. بقيع الغرقد. مدينة، 2004/1424.

Bearman, P., R. Peters and F. E. Vogel (eds.). *The Islamic School of Law: Evolution,Devolution, and Progress.* Cambridge, MA, 2005.

Becker, C. H. 'Die Kanzel im Kultus des alten Islam". In *Orientalische Studien Theodor Noldeke zum siebzigsten Geburtstag,* ed. C. Bezold, 2 vols., 1,331-51 . Gieszen, 1906.

Beeston, A. F. L. 'Notes on Old South Arabian lexicography Iv'. *Le muséon* 65 (1952): 139-47.

Beeston, A. F. L., M. A. Ghul, W. W. Muller and J. Ryckmans. *Sabaic Dictionary (English-French-Arabic).* Leuven and Beirut, 1982.

Behrens, M. *"Ein Garten des Paradieses": Die Prophetenmoschee von Medina.* Wiirzburg, 2007.

Bell, C. *Ritual Theory, Ritual Practice.* Oxford, 1992.

Berg, H. (ed.) *Method and Theory in the Study of Islamic Origins.* Leiden, 2003. Bernheimer, T. *The 'Alids: The First Family of Islam,* 750-1200. Edinburgh, 2013.

Biella, J. C. *Dictionary of Old South Arabic: Sabaean Dialect.* Chico, CA, 1982.

Bisheh, G. I. 'The Mosque of the Prophet at Marunah throughout the first-century **A.H.** with special emphasis on the Umayyad mosque'. Ph.D. Thesis, University of Michigan, 1979.

'The Umayyad minaret at al-Qaslal and its significance'. *Studies in the History and Archaeology of Jordan* 9 (2007): 263-7.

Bitton-Ashkelony, B. *Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity.* Berkeley, CA, 2005.

Blankinship, K. Y. *The End of the Jihad State: The Reign of Hishām ibn 'Abd alMalik and the Collapse of the Umayyads.* Albany, NY, 1994.

Bloch, M. *The Historian's Craft: Reflections on the Nature and Uses of History and the Techniques and Methods of*

Historical Writing, trans. P. Putnam.

Manchester, 1954; reprinted 1967.

Bloom, J. M. *The Minaret.* Edinburgh, 2013. [This is a revised and updated edition of his *Minaret: Symbol of Islam.* Oxford, 1989.]

Bokser, B. M. 'Approaching sacred space'. *Harvard Theological Review* 78 (1985): 279-99.

Bonner, M. *Aristocratic Violence and Holy War: Studies in the Jihad and the Arab-Byzantine - Frontier.* New Haven, CT, 1996.

Borrut, A. *Entre mémoire et pouvoir: l'espace syrien sous !es derniers Omeyyades et /es premiers Abbassides (v. 72-193692-809/).* Leiden, 2011.

Review of McMillan, *Meaning of Mecca. BSOAS* 75 (2012): 570-2.

Bowersock, G. W. *The Throne of Adulis: Red Sea Wars on the Eve of Islam.* Oxford, 2013.

Bravmann, M. M. *The Spiritual Background of Early Islam: Studies in Ancient Arab Concepts.* Leiden, .1972.

Brock, S. P. 'North Mesopotamia in the late seventh century: Book xv of John Bar Penkāyē's Rīš *Mellē*'.*JSAI* 9 (1987): 51-75.

Brockopp, J.E. 'Competing theories of authority in early MalikI texts'. In *Studies in Islamic Legal Theory,* ed. Weiss, 3-22.

Brown, P. *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianisation of the Roman World.* Cambridge, 1995.

The Cult of Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity. Chicago, 1981.

'The Rise and function of the holy man in late antiquity'. *Journal of Roman Studies* 61 (1971): 80-101.

Calder, N. *Studies in Early Muslim Jurisprudence.* Oxford, 1993.

Caseau, B. 'Sacred. landscapes'. In *Late Antiquity: A Guide to the Post classical World,* eds. G. W. Bowersock, P. Brown and 0. Grabar, 21-59. Cambridge, MA, 1999.

Casewit, D. S. 'Faḍā'il al-Madīnah: The unique distinctions of the Prophet's city'. *Islamic Quarterly* 35 (1991): 5-22.

Cheikh-Moussa, A., and D. Gazagnadou. 'Comment on ecrit l'histoire ... de l'islam! Apropos de *Le mendiant et le combattant: l'institution de l'islam* de Ch. Décobert'. *Arabica* 40 (1993): 199-247.

Chelhod, J. *Les structures de sacre chez les arabes.* Paris, 1964.

Clarke, N. *The Muslim Conquest of Iberia: Medieval Arabic Narratives.* London, 2012.

Constable, G. 'Opposition to pilgrimage in the Middle Ages'. *Studia Gratiana* 19 (1976): 123-46.

Cook, M. 'Early Islamic dietary law'. *JSAI* 7 (1986): 217-77. *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study.* Cambridge, 1981.

Cooperson, M. *Classical Arabic Biography: The Heirs of the Prophets in the Age of al-Ma'mūn.* Cambridge, 2000.

Creswell, K. A. C. *Early Muslim Architecture: Umayyads, A.D.*

622-750, vol. 1,2nd ed. Oxford, 1969.

Crone, P. 'The first-century concept of *higra*'. *Arabica* 41 (1994): 352-87.

'How did the Quranic pagans make a living?' *BSOAS* 68 (2005): 387-99.

'Jahili and Jewish law: The *qasama*'. *JSAI* 4 (1984): 153-201.

Meccan Trade and the Rise of Islam. Oxford, 1987.

Medieval Islamic Political Thought. Edinburgh, 2004.

'On the meaning of the 'Abbasid call to *al-riqa-*,. In *The Islamic World: From Classical to Modern Times*, eds. C. E. Bosworth et al., 95-111. Princeton,NJ, 1989.

'The Quranic *mushrikun* and the resurrection'. *BSOAS* 75 (2012): 445-72; 76 (2013): 1-20.

'The religion of the Qur'anic pagans: God and the lesser deities'. *Arabica* 57 (2010): 151-200.

Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate. Cambridge, 1987.

'Serjeant and Meccan trade'. *Arabica* 39 (1992): 216-40. *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*. Cambridge, 1980.

Crone, P., and M. Cook. *Hagarism: The Making of the Islamic World*. Cambridge, 1977.

Crone, P., and M. Hinds. *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge, 1986

Décobert, C. 'L'autorite religieuse aux premiers siecles de l'islam'.

Archives de Sciences Socia/es des Religions 125 (2004): 23-44.

Le mendiant et le combattant: l'institution de l'Islam.Paris, 1991.

Deeg, M. *The Places where Siddhartha Trod: Lumbin"i and Kapilavastu.* Lumbini, 2003.

Deroche, F. *Le transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam: le codex Parisino-petropolitanus.* Leiden, 2009.

De Weese, D. 'Sacred places and "public" narratives: The shrine of Ahmad YasavT in hagiographical traditions of the YasavT $iifl order, 16th-17th centuries'. *Muslim World* 90 (2000): 353-76.

Dickinson, E. *The Development of Early Sunnite hadīth Criticism: The Taqdima of Ibn Abī hātīm al-Rāzzī* (240854/ - 327938/). Leiden, 2001.

Donner, F. M. *Muhammad and the Believers at the Origins of Islam.* Cambridge, MA,2010.

Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing. Princeton, NJ, 1998.

'Umayyad efforts at legitimation: The Umayyads' silent heritage'. In *Umayyad Legacies: Medieval Memories from Syria to Spain,* eds. A. Borrut and P. M. Cobb, 187-211. Leiden, 2010

Dūrī, 'A.-'A. 'Landlord and peasant in early Islam: A critical study'. *Der Islam* 56 (1979): 97-105.

Durkheim, E. *The Elementary Forms of the Religious Life,* trans. J.

W Swain, 7th impression. London, 1971.

Dutton, Y. *The Origins of Islamic Law: The Qur'an, the Muwatta' and the Medinan 'Amal.* Richmond, UK, 1999.

Elad, A. "Abd al-Malik and the Dome of the Rock: A further examination of the Muslim sources'.JSAI 35 (2008): 167-226.

*Medieval Jerusalem and Islamic Worship: Places, Ceremonies, Pilgrimage.*Leiden, 1995.

Pilgrims and pilgrimage to Hebron (al-Khalil} during the early Muslim period (638?-1099)'. In *Pilgrims and Travellers to the Holy Land,* eds. B. **F.** Le Beau

and M. Mor, 21-62. Omaha, NE, 1996.

'The Rebellion of Mul;iammad b. 'Abd Allah b. al-I:Iasan (known as al-Nafs al-Zak1ya) in 145762/'. In *'Abbasid Studies,* ed. Montgomery, 147-98.

'The Southern Golan in the early Muslim period: The significance of two newly

discovered milestones of 'Abd al-Malik'. *Der Islam* 76 (1999): 33-88.

'Why did 'Abd al-Malik build the Dome of the Rock? A re-examination of the Muslim sources'. In *Bayt al-Maqdis: 'Abd al-Malik's Jerusalem,* eds. J. Raby and J. Johns, 33-58. Oxford, 1992.

El-Hawary, H. M. 'The second oldest Islamic monument known, dated A.H. 71 (A.O. 691) from the time of the Omayyad

calif 'Abd-el-Malik ibn Marwan'. *JRAS* (1932): 289-93.

El-Hibri, T. *Parable and Politics in Early Islamic History: The Rashidun Caliphs.* New York, 2010.

Eliade, M. *Patterns in Comparative Religion,* trans. R. Sheed. London, 1958.

The Sacred and the Profane: The Nature of Religion, trans. W. R. Trask. San Diego, CA, 1959.

Fahd, T. *Le pantheon de l'Arabie centrale a la veille de l'hegire.* Paris, 1968.

Fierro, M. *'Abd al-Rahman III: The First Cordoban Caliph.* Oxford, 2005.

'The mobile *minbar* in Cordoba: How the Umayyads of al-Andalus claimed the inheritance of the Prophet'. *JSAI* 33 (2007): 149-68.

'The treatises against innovations *(kutub al-bida')*'. *Der Islam* 69 (1992): 204-46.

Fine, S. *This Holy Place: On the Sanctity of the Synagogue during the GrecoRoman Period.* Notre Dame, IN, 1997.

Fisher, G. *Between Empires: Arabs, Romans, and Sasanians in Late Antiquity.* Oxford, 2011.

Flood, F. B. 'Faith, religion, and the material culture of early Islam'. In *Byzantium and Islam: Age of Transition, 7th-9th Century,* eds. H. C. Evans and B. Ratliff, 244-57. New York, 2012.

The Great Mosque of Damascus: Studies on the Makings of an

Umayyad Visual Culture. Leiden, 2001.

'Light in stone: The commemoration of the Prophet in Umayyad architecture'. In *Bayt al Maqdis*, ed. Johns, 311-59.

Fowden, E. K. *The Barbarian Plain: Saint Sergius between Rome and Iran*. Berkeley, CA, 1999.

'Sharing holy places'. *Common Knowledge* 8 (2002): 124-46.

Frantsouzoff, S. A. 'Regulation of conjugal relations in ancient Raybūn'. *PSAS* 27 (1997): 113-27.

'The status of sacred pastures according to Sabaic inscriptions'. *PSAS* 39 (2009): 155-62.

Friedland, R., and R. D. Hecht. 'The politics of sacred place: Jerusalem's Temple *Mount/al-haram al-sharif*. In *Sacred Places and Profane Spaces: Essays in the Geographies of Judaism, Christianity, and Islam*, eds. J. Scott and P. Simpson-Housley, 21-61. Westport, CT, 1991.

Friedmann, Y. '"Kūfa is better": The sanctity of Kūfa in early Islam and Shīism in

particular'. *Le museon* 126 (2013): 203-37.

Gadd, C. J. 'The Harran inscriptions of Nabonidus'. *Anatolian Studies* 8 (1958):35-92.

Gajda, I. *Le royaume de Ḥimyar a l'époque monothéiste: l'histoire de l'Arabie du Sud ancienne de la fin du Ive siècle de l'ère chretienne jusqu'à l'avènement de l'islam*. Paris, 2009.

Gardet, L. 'Notion et sens du sacre en Islam'. In *Le sacre: etudes et recherches*, ed. E. Castelli, 317-31. Paris, 1974.

Geertz, C. 'Centers, kings, and charisma: Reflections on the symbolics of power'.

In *Culture and Its Creators: Essays in Honor of Edward Shils*, eds. J. BenDavid and T. Nichols Clark, 150:-71. Chicago, 1977.

The Interpretation of Cultures: Selected Essays. New York, 1973; reprinted London, 1993.

Gellner, E. *Saints of the Atlas.* London, 1969.

Ghūl, M. ' A. 'The pilgrimage at Itwat (edited by A. F.. L. Beeston)'. *PSAS* 14 (1984): 33-9.

al-Ghul, 0. 'Preliminary report on the Arabic material in the Petra papyri'. *Topoi* 14 (2006): 139-69.

Gil, M. 'The origin of the Jews of Yathrib'. *]SA[* 4 (1984 }: 203-24.

Given-Wilson, C. *Chronicles: The Writing of History in Medieval England.*

London, 2004.

Gleave, R. 'Between *badzth* and *fiqh:* The "canonical" Imaml collections of *akhbar*'. *!LS* 8 (2001): 350-82.

Goldziher, I. *Muslim Studies,* ed. and trans. C. R. Barber and S. M. Stern, 2 vols. Chicago and London, 1967-71.

Goodman,M. 'The pilgrimage economy of Jerusalem in the second temple period'. In *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam,* ed. L. I. Levine, 69-76. New York, 1999.

Görke, A., H. Motzki, and G. Schoeler. 'First century sources for

the life of Muhammad? A debate'. *Der Islam* 89 (2012): 2-59.

Görke, A., and G. Scheeler. *Die ältesten Berichte über das Leben Muhammads: Das Korpus 'Urwa ibn az-Zubair.* Princeton, NJ, 2008.

Grabar, 0. *The Dome of the Rock.* Cambridge, MA, 2006.

Grohmann, A. 'Aperçu de papyrologie arabe'. *Etudes de papyrologie* 1 (1932): 23-95.

Gruber, E. A. *Verdienst und Rang: Die Faqail als literarisches und gesellschaftliches Problem im Islam.* Freiburg im Breisgau, 1975.

Grunebaum, G. E. von. 'The sacred character of Islamic cities'. In *Mélanges Taha Husain*, ed. Badawi, 25-37.

Günther, S. 'New results in the theory of source-criticism in medieval Arabic literature'.

al-Abhāth 42 (1994): 3-15.

Gyselen, R. 'Les donnees de géographie administrative dans le "Šahrestānīhā-i

Ērān"'. *Studia Iranica* 17 (1988): 191-206.

Haider, N. *The Origins of the Shīʿa: Identity, Ritual, and Sacred Space in EighthCentury*

Kūfa. Cambridge, 2011.

Hakim, A. 'Conflicting images of lawgivers: The caliph and the Prophet, *sunnat 'Umar* and *sunnat Muhammad*'. In *Method and Theory*, ed. Berg, 159-77.

Halbwachs, M. *On Collective Memory,* ed. and trans. L. A. Coser. Chicago, 1992.

La topographie legendaire des evangiles en terre sainte. Paris, 1941.

Halevi, L. *Muhammad's Grave: Death Rites and the Making of Islamic Society.* New York, 2007.

Hallaq, W. B. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh.* Cambridge, 1997.

The Origins and Evolution of Islamic Law. Cambridge, 2005.

'Was al-Shafi'i the master architect of Islamic jurisprudence?.' *IJMES* 25 (1993): 587-605.

Halm, H. *Die Ausbreitung der šāfiʿitischen Rechtsschule von den Anfäingen biszum* 8./14. *Jahrhundert.* Wiesbaden, 1974.

Hamidullah, M. 'The earliest written-constitution of a state in the world: A document of the time of the Prophet'. *Majallat al-Azhar* 41, 5 (1969): 11-16.

Hamilton, S., and A. Spicer. 'Defining the holy: The delineation of sacred space'.

In *Defining the Holy: Sacred Space in Medieval and Early Modern Europe,* eds. S. Hamilton and A.Spicer, 1-23. Aldershot, 2005.

Hasson, I. 'Contributions a l'étude des Aws et des Ḥazraǧ'. Arabica 36 (1989): 135-.

Hawting, G. R. 'The disappearance and rediscovery of Zamzam and the "well of the Kaʿba"'. *BSOAS* 43 (1980): 44-54.

'The *hajj* in the second civil war'. In *Golden Roads: Migration,*

Pilgrimage and Travel in Mediaeval and Modern Islam, ed. I. R. Netton, 31-42. Richmond, UK, 1993.

'al-Hudaybiyya and the conquest of Mecca: A reconsideration of the tradition about the Muslim takeover of the sanctuary'. *JSAI* 8 (1986): 1-23.

The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History. Cambridge, 1999.

'The origins of the Muslim sanctuary at Mecca'. In *Studies on the First Century*, ed. Juynboll, 23-47.

'The Religion of Abraham and Islam'. In *Abraham, the Nations, and the Hagarites: Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham*, eds. M. Goodman, G. H. van Kooten and J. T. A. G. M. van Ruiten, 477-501. Leiden, 2010.

'The "sacred offices" of Mecca from Jahiliyya to Islam'. *JSAI* 13 (1990): 62-84.

'"We were not ordered with entering it but only with circumambulating it": Hadith and fiqh on entering the Ka'ba'. *BSOAS* 47 (1984): 228-42.

Review of Lecker, *Banū Sulaym*. *BSOAS* 54 (1991): 359-62.

Healey, J. F. *The Nabataean Tomb Inscriptions of Mada'in Salih*. Oxford, 1993.

The Religion of the Nabataeans: A Conspectus. Leiden, 2001.

- Heck, G. W. 'Gold mining in Arabia and the rise of the Islamic state'. *JESHO* 42 (1999): 364-95.

- Heidemann, S. 'The evolving representation of the early Islamic empire and its religion on coin imagery'. In *Qur'ān in Context,* eds. Neuwirth et al., 149-95.

- Hinz, W. *Islamische Masse und Gewichte umgerechnet ins metrische System.* Leiden, 1955.

- Hirsch, E. 'Landscape: Between place and space'. In *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space,* eds. E. Hirsch and M. O'Hanlon, 1-30. Oxford, 1995.

- Hoyland, R. G. *Arabia and the Arabs: From the Bronze Age to the Coming of Islam.* London, 2001.

'The content and context of early Arabic inscriptions'. *JSAI* 21 (1997): 77-102.

'Epigraphy and the linguistic background to the *Qur'ān* '. In *Qur'ān in Its*

Historical Context, ed. Reynolds, 51-69.

'The Jews of the Hijaz in the Qur'an and in their inscriptions'. In *New Perspectives,* ed. Reynolds, 91-116.

'New documentary texts and the early Islamic state'. *BSOAS* 69 (2006): 395-416.

Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam. Princeton, NJ, 1997.

Hurvitz, N. *The Formation of Hanbalism: Piety into Power.* New York, 2002.

al Husayni, 'A. A. *al Kharita al athariyya li l Madina al munawwara*, Cairo, 2005.

Ingold, T. 'The temporality of the landscape', *World Archaeology* 25, 2 (1993): 152 74.

Jairazbhoy, R. A. 'The history of the shrines at Mecca and Medina', *The Islamic Review* Jan Feb 1962): 19 34.

al Jasir, H. 'Mu'allafat fi ta'rikh al Madina', *Majallat al 'arab* 4 (13 89 901969 70/): 97 100,262 6,327 34,385 8,465 7.

'al Samhudi: ashhar mu'arrikhi al Madina', *Majallat al 'arab* 7 (13921972/): 161 78.

Johns, J. 'Archaeology and the history of early Islam: The first seventy years', *JESHO* 46 (2003): 411 36.

'The 'House of the Prophet' and the concept of the mosque'. In *Bayt al Maqdis*, ed. Johns, 59 112.

Johns, J. (ed.) *Bayt al Maqdis: Jerusalem and Early Islam*. Oxford, 1999.

Judd, S. C. 'al Awza'i and Sufyan al Thawri: The Umayyad madhhab?' In *Islamic School of Law*, eds. Bearman et al., 10 25.

Juynboll, G. H. A. *Encyclopedia of Canonical Hadith*. Leiden, 2007.

Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith. Cambridge, 1983.

Juynboll, G. H. A. (ed.) *Studies on the First Century of Islamic Society*. Carbondale, IL, 1982.

Kaplony, A. *The Ifaram of Jerusalem*, 324-1099: *Temple, Friday Mosque, Area of*

Spiritual Power. Stuttgart, 2002.

Katz, M. H. 'The Ḥajj and the study of Islamic ritual'. *Studia Islamica* 98-9 (2004): 95-129.

Kaya, E. S. 'Continuity and change in Islamic law: The concept of madhhab and the dimensions of legal disagreement in Hanafi scholarship of the tenth century'. In *Islamic School of Law*, eds. Bearman et al., 26-40.

Kennedy, H. 'Central government and provincial élites in the early 'Abbasid caliphate'. *BSOAS* 44 (1981): 26-38.

The Early Abbasīd Caliphate: A Political History. London, 1981.

Kessler, C. "Abd al-Malik's inscription in the Dome of the Rock: A reconsideration'. *JRAS* (1970): 2-14.

Khalek, N. *Damascus after the Muslim Conquest: Text and Image in Early Islam*. Oxford, 2011.

Khoury, N. N. N. 'The meaning of the Great Mosque of Cordoba in the tenth century'. *Muqarnas* 13 (1996): 80-98.

Kister, M. J. 'The Battle of the }:Iarra: Some socio-economic aspects'. **In** *Studies in*

Memory of Gaston Wiet, ed. M. Rosen-Ayalon, 33-49. Jerusalem, 1977.

"'A Booth like the booth of Moses ... " A study of an early *Ḥadīth*'. *BS OAS* 25 (1962): 150-5.

'al-Ḥira: Some notes on its relations with Arabia'. *Arabica* 15

(1968): 143-69.

.. *La tāqra'u* l-*qur'āna 'alā al-muṣḥafiyyīn wa-lā taḥmilū l-'ilma 'ani*

l-muṣḥafiyyīn... Some notes on the transmission of *ḥadīth*'. *JSAI* 22 (1998): 127-62.

'Mecca and the tribes of Arabia: Some notes on their relations'. In *Studies in Islamic History and Civilization in Honour of Professor David Ayalon,* ed. M. Sharon, 33-57. Jerusalem and Leiden, 1986.

'On "concessions" and conduct: A study in early *l;adzth*'. **In** *Studies on the First Century,* ed. Juynboll, 89-107.

'Sanctity joint and divided: On holy places in the Islamic tradition'. *JSAI* 20 (1996): 18-65.

'Some reports concerning al-Ta'if'.JSAI 1 (1979): 1-18.

'Some reports concerning Mecca: From jahiliyya to Islam'. *JESHO* 15 (1972): 61-93.

'The struggle against Musaylima and the conquest of Yamama'. *JSAI* 27 (2002): 1-56.

'"You shall only set out for three mosques": A study of an early tradition'. *Le museon* 82 (1969): 173-96.

Kitchen, K. A. *Documentation for Ancient Arabia,* 2 vols. Liverpool, 1994-2000.

Korotaev, A., V. Klimenko and D. Proussakov. 'Origins of Islam: Politicalanthropological

and environmental context'. *Acta orientalia academiae*

scientiarum hungaricae 52 (1999): 243-76.

Lammens, H. *Le berceau de l'Islam: l'Arabie occidentale* a *la veille de l'hegire*, vol. 1. Rome, 1914.

'La cite arabe de Ṭāif a la veille de l'hégire'. *MUSJ* 8 (1922): 117-327.

'Les sanctuaires preislamites clans l' Arabie occidentale'. *MUSJ* 11 (1926): 37-173.

Landau-Tasseron, E. 'Arabia'. In *New Cambridge History of Islam, Volume* 1, ed.Robinson, 397- 447.

'From tribal society to centralized polity: An interpretation of events and anecdotes

of the formative period of Islam'. *JSAI* 24 (2000): 180-216.

Lassner, J. 'Muslims on the sanctity of Jerusalem: Preliminary thoughts on the search for a conceptual framework'. JSAI 31 (2006): 164-95.

'Provincial administration under the early 'Abbasids: Abu Ja'far al-Manṣūr and

the governors of the *ḥaramayn*'. *Studia Islamica* 49 (1979): 39-54.

Leeker, M. *The Banu Sulaym: A Contribution to the Study of Early Islam.* Jerusalem, 1989.

'Biographical notes on Ibn Shihāb al-Zuhrī'. *JSS* 41 (1996): 21-63.

The 'Constitution of Medina': Muḥammad's First Legal Document. Princeton, NJ, 2004.

'The Conversion of Ḥimyar to Judaism and the Jewish Banū Hadl of Medina'. *Die Welt des Orients* 26 (1995): 129-36.

'Did Muhammad conclude treaties with the Jewish tribes Nadir, Qurana and Qaynuqa'?' *Israel Oriental Studies* 17 (1997): 29-36.

'Glimpses of Mul).ammad's Medinan decade'. In *The Cambridge Companion to Muhammad*, ed. J.E. Brockopp, 61-79. Cambridge, 2010.

'Idol worship in pre-Islamic Medina (Yathrib)'. *Le muséon* 106 (1993): 331-46.

'King Ibn Ubayy and the *quṣṣāṣ*. In *Method and Theory*, ed. Berg, 29-71.

'The levying of taxes for the Sassanians in pre-Islamic Medina'. JSAI 27 (2002):109-26.

'On the markets of Medina (Yathrib) in pre-Islamic and early Islamic times'. *JSAI* 8 (1986): 133-47. [An updated version has been published in *Islamic Banking and Finance: Critical Concepts in Economics*, eds. A. al-Roubaie and S. Alvi, 4 vols., 1, 185-96. London, 2010.]

'Muhammad at Medina: A geographical approach'.JSAI 6 (1985): 29-62.

'Mulālāza 'an aḥwāl Yathrib bu'ayd al-hijra'. *al-Karmil: abḥāth fī al-lugha waal-adab* 32-3 (2011-12): 262-74.

Muslims,Jews and Pagans: Studies on Early Islamic Medina. Leiden, 1995.

People, Tribes and Society in Arabia around the Time of Muf;ammad. Alder shot, 2005.

'Was Arabian idol worship declining on the eve of Islam?' In his *People, Tribes and Society,* no. 3.

'Were the Jewish tribes in Arabia clients of Arab tribes?' **In** *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam,* eds. M. Bernards and J. Nawas, 50-69. Leiden, 2005.

Leisten, T. *Architektur fur Tote: Bestattung in architektonischem Kontext in den Kernlandern der islamischen Welt zwischen* 3.19. *und* 6./12. *Jahrhundert.* Berlin, 1998

Livne-Kafri, 0. 'Jerusalem: The navel of the earth in Muslim tradition'. *Der Islam* 84 (2007): 46-72.

'A note on some traditions of *faq„iil* al-Quds'.JSAI 14 (1991): 71-83.

LØkkegaard, F., *Islamic Taxation in the Classical Period.* Copenhagen, 1950.

Lucas, S. C. *Constructive Critics, If adfth Literature, and the Articulation of Sunnī Islam: The Legacy of the Generation of Ibn Sa'd, Ibn Ma'tn, and Ibn ḥanbal.* Leiden, 2004.

'Where are the legal *ḥadīth?* A study of the *Muṣannaf* of Ibn Abī Shayba'. *ILS* 15 (2008): 283-314.

Macdonald, M. C. A. 'The Old Arabic graffito at Jabal Usays: A new reading of line 1 '. In *The Development of Arabic as a Written Language,* ed. M. C. A. Macdonald, 141-3. Oxford, 2010.

'Reflections on the linguistic map of pre-Islamic Arabia'. *AAE* 11 (2000): 28-79.

Madanī, 'U. 'Uṭūm al-Madina al-munawwara'. *Majallat kulliyyat al-ādāb bi-Jāmi'at al-Riyāḍ*, 3 (1393-41973-4/): 213-26.

Madelung, W. ''Abd Allah ibn al-Zubayr the *mulḍid*'. In *Actas* XVI *Congreso UEAI*, eds. C. Vazquez de Benito and M.A. Manzano Rodriguez, 301-8. Salamanca, 1995.

'The Origins of the Yemenite *hijra*'. In *Arabica Felix, Luminosus Britannicus: Essays in Honour of A.F.L. Beeston on His Eightieth Birthday*, ed. A. Jones, 25--44. Reading, UK, 1991.

'The Sources of Isma'īlī law'. *Journal of Near Eastern Studies* 35 (1976): 29-40.

The Succession to Mubammad: A Study of the Early Caliphate. Cambridge, 1997.

Makdisi, G. 'Autograph diary of an eleventh-century historian of Baghdad'. *BSOAS* 18 (1956): 9-31; 239--60; 19 (1957): 13-48; 281-303; 426-43.

Makki, M. S. *Medina, Saudi Arabia: A Geographic Analysis of the City and Region.* Amersham, 1982.

Manz, B. F. *Power, Politics and Religion in Timurid Iran.* Cambridge, 2007.

Maraqten, M. 'Legal documents recently discovered by the AFSM at Maḥram Bilqīs, near Mārib, Yemen'. *PSAS* 36 (2006): 53--67.

'Writing materials in pre-Islamic Arabia'. *JSS* 43 (1998): 287-310.

Markus, R. A. 'How on earth could places become holy? Origins

of the Christian idea of holy places'. *Journal of Early Christian Studies* 2 (1994): 257-71.

Marsham, A. *Rituals of Islamic Monarchy: Accession and Succession in the First Muslim Empire.* Edinburgh, 2009.

McCorriston, J. *Pilgrimage and Household in the Ancient Near East.* New York, 2011.

McMillan, M. E. *The Meaning of Mecca: The Politics of P ilgrimage in Early Islam.* London, 2011.

Meghawry, S., and M. A. R. Saleh (eds.). *al-Bardiyyāt al-'arabiyya bi-Dar al-Kutub al-Miṣriyya.* Cairo, 2008.

Melchert, C. M. 'The adversaries of AJ:tmad ibn J:Ianbal'. *Arabica* 44 (1997): 234-53.

Ahmad ibn Hanbal. Oxford, 2006.

'The early history of Islamic law'. In *Method and Theory,* ed. Berg, 293-324. *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries* c.E. Leiden, 1997.

'How Ḥanafism came to originate in Kufa and traditionalism in Medina'. *ILS* 6 (1999): 318-47.

'The Imāmīs between rationalism and traditionalism'. In *Shīite Heritage: Essays on Classical and Modern Traditions,* ed. L. Clarke, 273-83. Binghamton, NY, 2001.

'The life and works of Abū Dāwūd al-Sijistānī'. *al-Qanṭara* 29 (2008): 9-44.

'The Meaning of *qāla 'l-Shāfiī* ninth century sources'. In *'Abbasid Studies,* ed. Montgomery, 277-301.

'The *Musnad* of AJ:tmad ibn J:Ianbal: How it was composed and what distinguishes it from the six books'. *Der Islam* 82 (2005): 32-51.

'Traditionist-jurisprudents and the framing of Islamic law'. *ILS* 8 (2001): 383-406

Review of Dutton, *Origins of Islamic Law*. *JAOS* 121 (2001): 713-15.

Meri, J. W. *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*. Oxford, 2002.

Mlaker, K. *Die Hierodulenlisten van Ma'zn nebst Untersuchungen zur altsudarabischen*

Rechtsgeschichte und Chronologie. Leipzig, 1943.

Modarressi, H. *Tradition and Survival: A Bibliographical Survey of Early Shrite Literature*, vol. 1. Oxford, 2003.

Montgomery, J. E. 'The Empty J:Iijaz'. In *Arabic Theology, Arabic Philosophy, from the Many to the One: Essays in Celebration of Richard* M. *Frank*, ed. J.E. Montgomery, 37-97. Leuven, 2006.

Montgomery, J. E. (ed.) *'Abbasid Studies: Occasional Papers of the School of 'Abbasid Studies, Cambridge*, 6-10 *July* 2002. Leuven, 2004.

Motzki, H. 'Der Fiqh des-Zuhrī: Die Quellenproblematik'. *Der Islam* 68(1991): 1-44.

The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools, trans. M. H. Katz. Leiden, 2002.

Mourad, S. *Early Islam between Myth and History: al-Ifasan al-*

Baṣri (d.110H/728CE) and the Formation of His Legacy in Classical Islamic Scholarship. Leiden, 2006.

al-Muaikel, K. I. *Study of the Archaeology of the Jaw(Region, Saudi Arabia.* Riyadh, 14141994/.

Munt, H. 'The construction of Medina's earliest city walls: Defence and symbol'. *PSAS* 42 (2012): 233-43.

"'No two religions": Non-Muslims in the early Islamic J:Iijaz'. Forthcoming in *BSOAS.*

'The official announcement of an Umayyad caliph's successful pilgrimage to Mecca'. In *The Hajj: Collected Essays,* eds. V. Porter and L. Saif, 15-20. London, 2013.

'The Prophet's city before the Prophet: Ibn Zabāla (d. after 199814/) on preIslamic

Medina'. In *History and Identity,* ed. Wood, 103-21.

'Trends in the economic history of the early Islamic J:Iijaz: Medina during the second/eighth century'. Forthcoming inJSAJ 41 (2014).

'Writing the history of an Arabian holy city: Ibn Zabala and the first local history of Medina'. *Arabica* 59 (2012): 1-34.

Muranyi, M. 'The Emergence of holy places in early Islam: On the Prophet's track'. JSAI 39 (2012): 165-71.

Musil, A. *The Northern Negd: A Topographical Itinerary.* New York, 1928.

Nagel, T. 'Ein friiher Bericht über den Aufstand von Muḥammad b. 'Abdallāh im Jahre 145h'. *Der Islam* 46 (1970): 227-62.

Nasir, Kh. A., [illegible] Cairo, [illegible]

Neuwirth, A., N. Sinai and M. Marx (eds.), *The Qur'ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*. Leiden, 2010.

Newby, G. D., *A History of the Jews of Arabia: From Ancient Times to their Eclipse under Islam*. Columbia, SC, 1988.

Newman, A. J., *The Formative Period of Twelver Shī'ism: Ḥadīth as Discourse between Qum and Baghdad*. Richmond, UK, 2000.

Nora, P., 'Between memory and history: *Les lieux de mémoire*', trans. M. Roudebush, *Representations* 26 (1989): 7–24.

Northedge, A., *The Historical Topography of Samarra*, 2nd ed. London, 2007.

Noth, A., 'Eine Standortbestimmung der Expansion (*Futūḥ*) unter den ersten Kalifen (Analyse von Ṭabarī I, 2854–2856)', *Asiatische Studien* 43 (1989): 120–36.

Noth, A., and L. I. Conrad, *The Early Arabic Historical Tradition: A Source-Critical Study*, 2nd ed. Princeton, NJ, 1994.

Olesen, N. H., *Culte des saints et pèlerinages chez Ibn Taymiyya (661/1263–728/1328)*. Paris, 1991.

Otto, R., *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*, trans. J. W. Harvey, 2nd ed. London, 1950.

Payne, R. 'The emergence of martyrs' shrines in late antique Iran: Conflict, consensus,

and communal institutions'. In *An Age of Saints? Power, Conflict and Dissent in Early Medieval Christianity,* eds. P. Sarris, M. Del Santo and P. Booth, 89-113. Leiden, 2011.

- Peters, F. E. 'The commerce of Mecca before Islam'. In *A Way Prepared: Essays on Islamic Culture in Honor of Richard Bayly Winder,* eds. F. Kazemi and R.

D. McChesney, 3-26. New York, 1988.

The Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places. Princeton, NJ, 1994.

Jerusalem and Mecca: The Typology of the Holy City in the Near East. New York, 1986.

Powers, D. S. *Mubammad Is Not the Father of Any of Your Men: The Making of the Last Prophet.* Philadelphia, 2009.

al-Qac;lI, W 'The religious foundation of late Umayyad ideology and practice'. In *Saber religioso y poder politico en el islam: actas del Simposio Internacional (Granada,* 15-18 *Octubre* 1991*)*, 231-73. Madrid, 1994.

Rāgib, Y. 'Les premiers monuments funeraires de !'Islam'. *Anna/ es Islamologiques*

9 (1970): 21-36.

al-Rashid, S. *Darb Zubaydah: The Pilgrim Road from Kufa to Mecca.* Riyadh, 1980.

'A New 'Abbasid milestone from al-Rabada in Saudi Arabia'.

AAE 3 (1992): 138--43.

l-Rabadhah: A Portrait of Early Islamic Civilisation in Saudi Arabia. Riyadh and Harlow, 1986.

Reynolds, G. S. (ed.) *New Perspectives on the Qur'iin: The Qur'iin in Its Historical Context* 2. London, 2011.

Reynolds, G. S. (ed.) *The Qur'iin in Its Historical Context.* London, 2008.

Rippin, A. 'Qur'an 21:95: "A ban is upon any town"'. *JSS* 24 (1979): 43-53.

Robin, C. J. 'Abraha et la reconquete de I' Arabie deserte: un reexamen de

I'inscription Ryckmans 506 = Murayghan 1'. *JSAI* 39 (2012): 1-93.

'Arabia and Ethiopia'. In *The Oxford Handbook of Late Antiquity,* ed. S. F.Johnson, 247-332. Oxford, 2010.

'L'Arabie a la veille de !'Islam: la campagne d'Abraha contre la Mecque ou la guerre des pelerinages'. In *Les sanctuaires et leur rayonnement dans le monde mediterraneen de l'antiquite* a *l'epoque moderne,* eds.]. de la Geniere, A. Vauchez and J. Leclant, 213--42. Paris, 2010.

'Les "Filles de Dieu" de Saba' a la Mecque: reflexions sur l'agencement des

pantheons clans !'Arabie ancienne'. *Semitica* 50 (2000): 113-92.

Ḥimyar et Israel'. *CRAI* (2004): 831-908.

Inventaire des inscriptions sudarabiques, tome 1: *Inabbd, Haram, al-Kāfir,Kamna et al-Ḥarāshif* Paris, 1992.

'Le judaïsme de Ḥimyar'. *Arabia* 1 (2003): 97-172 .

'La premiere intervention abyssine en Arabie meridionale (de 200 a 270 de l'ere chretienne environ'. In *Proceedings of the Eighth International Conference of Ethiopian Studies,* ed. T. Beyene, 2 vols., **II,** 147–2. Addis Ababa, 1988-9.

'Quelques episodes marquants de l'histoire sudarabique'. In *L'Arabie antique de Karib'tl* a *Mahomet: nouvelles donnees sur l'histoire des arabes grace aux inscriptions,* ed. C. J. Robin, 55-70. Aix-en-Provence, 1991-3.

'Le royaume Ḥujride, dit "royaume de Kinda", entre l:limyar et Byzance'. *CRAI* (1996): 665-714.

Robin, C. J., and J.-F. Breton. 'Le sanctuaire preislamique du Ğabal al-Lawd (Nord-Yemen)'. *CRAI* (1982): 590-627.

Robin, C. J., and M. Gorea. 'Un reexamen de l'inscription arabe preislamique du Ğaba! Usays (528-529 e. chr.)'. *Arabica* 49 (2002): 503-10.

Robin, C. J., and S. Tayran. 'Soixante-dix ans avant l'islam: l'A rabie toute entire dominee par un roi chretien'. *CRAI* (2012): 525-53.

Robinson, C. F. *Abd al-Malik.* Oxford, 2005.

'The conquest of Khūzistan: A historiographical reassessment'. *BSOAS* 67 (2004): 14-39.

Empire and Elites after the Muslim Conquest: The Transformation of Northern Mesopotamia. Cambridge, 2000. *Islamic Historiography.* Cambridge, 2003.

'Prophecy and holy men in early Islam'. In *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages: Essays on the Contribution of Peter Brown*, eds. P. A. Hayward and J. Howard-Johnston, 241 -2. Oxford, 1999.

'Reconstructing early Islam: Truth and consequences'. In *Method and Theory*,

ed. Berg, 101-34.

'The Rise of Islam, 600-705'. In *New Cambridge History of Islam, Volume* 1, ed. Robinson, 173-225.

'The violence of the Abbasid revolution'. In *Living Islamic History: Studies in Honour of Professor Carole Hillenbrand*, ed. Y. Suleiman, 226-51. Edinburgh, 2010.

Robinson, C. F. (ed.) *A Medieval Islamic City Reconsidered: An Interdisciplinary Approach to Samarra*. Oxford, 2001.

Robinson, C. F. (ed.) *The New Cambridge History of Islam, Volume* I: *The Formation of the Islamic World, Sixth to Eleventh Centuries*. Cambridge, 2010.

Rosen-Ayalon, M. *The Early Islamic Monuments of al-Ḥaram al-Sharīf: An Iconographic Study*. Jerusalem, 1989.

Rosenthal, F. *A History of Muslim Historiography*, 2nd ed. Leiden, 1968. Rowson, E. K. 'The effeminates of early Medina'. *JAOS* 111 (1991): 671-93.

Rubin, U. 'Between Arabia and the Holy Land: A Mecca-Jerusalem axis of sanctity'.*JSAI* 34 (2008): 345-62.

The Eye of the Beholder: The Life of Mubammad as Viewed by the

Early Muslims. Princeton, NJ, 1995.

'The Ka'ba: Aspects of its ritual functions and position in pre-Islamic and early Islamic times'. *JSAI* 8 (1986): 97-131.

'The Life of Muḥiammad and the Qur'an: The case of Muḥiammad's *hijra*'. *JSAI* 28 (2003): 40--64.

'Prophets and caliphs: The biblical foundations of the Umayyad authority'. In *Method and Theory*, ed. Berg, 73-99.

Ryckmans, J. 'Les inscriptions anciennes de l'Arabie du Sud: points de vue et problemes actuels'. *Oosterse Genootschap in Nederland* 4 (1973): 75-110.

'Les inscriptions sud-arabes anciennes et les etudes arabes'. *Annali dell'Istituto Orientate di Napoli* 35 (1975): 443--63.

Sadan, J. 'A legal opinion of a Muslim jurist regarding the sanctity of Jerusalem'. *Israel Oriental - Studies* 13 (1993): 231-45.

Sadeghi, B. *The Logic of Law Making in Islam: Women and Prayer in the Legal Tradition*. Cambridge, 2013.

'The traveling tradition test: A method for dating traditions'. *Der Islam* 85 (2008 [2010]): 203-42.

Sadeghi, B., and U. Bergmann. 'The codex of a Companion of the Prophet and the Qur'an of the Prophet'. *Arabica* 57 (2010): 343-436.

Sahlins, M. D. *Tribesmen*. Englewood Cliffs, NJ, 1968.

Sauvaget, J. *Le mosquee omeyyade de Medine: etude sur les origines architecturales de la mosquee et de la basilique*. Paris, 1947.

Schacht, J. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence.* Oxford, 1950.

Schoeler, G. *The Genesis of Literature in Islam: From the Aural to the Read,* trans. S. Toorawa. Edinburgh, 2009.

The Oral and the Written in Early Islam, ed. J. Montgomery and trans. U.Vagelpohl. London, 2006.

Schöller, M. *The Living and the Dead in Islam: Studies in Arabic Epitaphs,* II: *Epitaphs in Context.* Wiesbaden, 2004.

Sedov, A. V. *Temples of Ancient Ifa4ramawt.* Pisa, 2005.

Serjeant, R. B. 'The "Constitution of Medina"'. *Islamic Quarterly* 8 (1964): 3-16.

'Haram and hawtah: The sacred enclave in Arabia'. In *Melanges Taha Husain,* ed. A. Badawi, 41-58.

'Professor A. Guillaume's translation of the *Sīrāh*'. *BSOAS* 21 (1958): 1-14.

Ṣan'a' the protected, *hijrah*'. In *Ṣan'ā,* eds. Serjeant and Lewcock, 39-43.

South Arabian Hunt. London, 1976.

'The *Sunnah jāmī'ah,* pacts with the Yathrib Jews, and the *taḥrīm* of Yathrib:

Analysis and translation of the documents comprised in the so-called "Constitution of Medina"'. *BSOAS* 41 (1978): 1-42.

Serjeant, R. B., and R. Lewcock. 'The Church (al-Qalis) of *Ṣan'ā'* and Ghumdān castle'. In *Ṣan'ā,* eds. Serjeant and Lewcock, 44-8.

Serjeant, R. B., and R. Lewcock. (eds.) *$an'ii: An Arabian Islamic City*. London, 1983.

Shahîd, I. *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, 2 parts in 4 vols. Washington DC, 1995-2009.

Shaltfrt, F. M. *'Ta'rīkh al-Madina al-munawwara* ta'lif 'Umar b. Shabba al-NumayrI'. In *Studies in the History of Arabia, Volume* 1: *Sources for the History of Arabia*, eds. 'A.-Q. 'Abd Allah, R. Mortel and S. al-Ṣaqqar, 2 parts, 11, 3-8. Riyadh, 13991979/.

Shammā, S. "Alāqat al-khulafā' wa-al-ḥmkkam bi-al-ḥijaz kamā tuzhiruhā ba'q al-nuqūd al-maḍrūba bi-Makka wa-al-Madīna'. *Yarmouk Numismatics* 7 (14151995/): 13-35.

'al-Madina ma'dīn amir al-mu'minin'. *al-Maskūkāt* 7 (1976): 106-9.

'Nuqūd al-jazira al-'arabiyya athna' khilafat BanI Umayya'. *Yarmouk Numismatics* 5 (14131993/): 13-27.

Sharon, M. 'An Arabic inscription from the time of the caliph 'Abd al-Malik'. *BSOAS* 29 (1966): 367-72.

Shinohara, K. 'The story of the Buddha's begging bowl: Imagining a biography and sacred places'. In *Pilgrims, Patrons, and Place: Localizing Sanctity in Asian Religions*, eds. P. E. Granoff and K. - Shinohara, 68-107. Vancouver, 2003.

Shoemaker, S. J. *The Death of a Prophet: The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam*. Philadelphia, 2012.

'In search of 'Urwa's *Sira*: Some methodological issues in the

quest for "authenticity" in the life of Muḥiammad'. *Der Islam* 85 (2008 [2010]): 257-344.

Silverstein, A. 'Documentary evidence for the early history of the *barīd*'. In *Papyrology and the History of Early Islamic Egypt*, eds. P. Sijpesteijn and L. Sundelin, 153--61. Leiden, 2004.

Postal Systems in the Pre-Modern Islamic World. Cambridge, 2007.

Simonsen, J. B. *Studies in the Genesis and Early Development of the Caliphal Taxation System.* Copenhagen, 1988.

Smith, J. Z. *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown.* Chicago, 1982. *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions.* Leiden, 1978. *To Take Place: Toward Theory in Ritual.* Chicago, 1987.

Smith, W.R. *Lectures on the Religion of the Semites (First Series): The Fundamental*

Institutions, 2nd ed. London, 1894.

Sourdel, D., and J. Sourdel-Thomine. *Certificats de pelerinage d'epoque ayyoubide: contribution* a *l'histoire de l'ideologie de !'Islam au temps des croisades.*Paris, 2006.

Spectorsky, S. A. '*Sunnah* in the responses of Isl:iaq b. Rahwayh'. In *Studies in Islamic Legal Theory,* ed. Weiss, 51-74.

Stetkevych, S. P. *The Mute Immortals Speak: Pre-Islamic Poetry and the Poetics of Ritual.* Ithaca, NY, 1993.

Stewart, D. J. 'Muḥammad b. Jarir al-Ṭabari:'s *al-Bayan 'an uṣūl*

al-aḥkam and the genre of *uṣūl al-fiqh* in ninth century Baghdad'. In '*Abbasid Studies,* ed. Montgomery, 321--4 9.

Szilagyi, K. 'A prophet like Jesus? Christians and Muslims debating Muḥammad's death'.JSAI 36 (2009): 131-71.

Taylor, C. S. *In the Vicinity of the Righteous: Ziyāra and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt.* Leiden, 1999.

al-Ṭihrānī, M. M. [Āghā Buzurg] *al-Dharī'a ilā taṣānif al-shi'ā,* 26 vols. Najaf, Mashhad and - Tehran, 1355-14051937-85/.

Tillier, M. 'Legal knowledge and local practice under the early 'Abbāsids'. In *History and Identity,* ed. Wood, 187-204.

Turner, V. 'The center out there: Pilgrim's goal'. *History of Religions* 12 (1973): 191-230.

The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. London, 1969; reissued New York, 1995.

Ullmann, M. *Zur Geschichte des Wortes Barīd 'Post'.* Munich, 1997.

Walker, J. T. 'The legacy of Mesopotamia in late antique Iraq: The Christian martyr shrine at Melqi (Neo-Assyrian Milqia)'. *ARAM* 18-19 (2006-7): 483-508.

Walsh, J. P. 'Holy time and sacred space in Puritan New England'. *American Quarterly* 32 (1980): 79-95.

Wansbrough, J. *Res Ipsa Loquitur: History and Mimesis.* Jerusalem, 1987. Reprinted in *Method and Theory,* ed.

Berg, 3-19. Watt, W. M. *Muhammad at Medina*. Oxford, 1956.

Weiss, B. G. (ed.) *Studies in Islamic Legal Theory*. Leiden, 2002.

Wellhausen, J. *Reste arabischen Heidentums*, 2nd ed., new impression. Berlin, 1927.

Skizzen und Vorarbeiten, 6 vols. Berlin, 1884-99.

Wensinck, A. J. *Concordance et indices de la tradition musulmane: les six livres, le Musnad d'al-Dārimi, le Muwṭṭa' de Malik, le Musnad de Abmad Ibn Ḥanbal*, 7 vols. Leiden, 1936-69.

Muhammad and the Jews of Medina, ed. and trans. W. Behn. Freiburg im Breisgau, 1975.

Western Arabia and the Red Sea. London, 1946.

Wheeler, Bonnie. 'Models of pilgrimage: From communitas to confluence'.Journal

of Ritual Studies 13 (1999): 26--41.

Wheeler, Brannon. *Mecca and Eden: Ritual, Relics, and Territory in Islam*. Chicago, 2006.

Whelan, E. 'The Origins of the *miḥrab mujawwaf*: A reinterpretation'. *IJMES* 18 (1986): 205-23.

W hitcomb, D. S. 'An urban structure for the early Islamic city: An archaeological hypothesis'. In *Cities in the P re-Modern Islamic World: The Urban Impact of Religion, State and Society*, eds. A. K. Bennison and A. L. Gascoigne, 15- 26. London, 2007.

W innett, F. V, and G. L. Harding. *Inscriptions from Fifty Safaitic*

Cairns. Toronto, 1978.

Wood, P. (ed.) *History and Identity in the Late Antique Near East*. New York, 2013.

Wüstenfeld, F. *Das Gebiet von Medina: Nach arabischen Geographen beschrieben*. Göttingen, 1873.

Yahia, M. *Šafi'i et les deux sources de la loi islamique*. Turnhout, 2009.

Zaman, M. Q. 'Death, funeral processions, and the articulation of religious authority in early Islam'. *Studia Islamica* 93 (2001): 27-58.

Religion and Politics under the Early 'Abbāsids: The Emergence of the Proto Sunnī *Elite*. Leiden, 1997.

فهرس المحتويات

الفصل الثاني

الفصل الثالث

الفصل الرابع

الفصل الخامس

الفصل السادس